Daniel Dagenais

La fin de la famille moderne

Signification des transformations contemporaines de la famille

Les Presses de l'Université Laval

Collection fondée et dirigée par Daniel Mercure

La collection Sociologie contemporaine rassemble des ouvrages de nature empirique ou théorique destinés à approfondir nos connaissances des sociétés humaines et à faire avancer la discipline de la sociologie. Ouverte aux diverses perspectives d'analyse, «Sociologie contemporaine» s'intéresse plus particulièrement à l'étude des faits de société émergents.

Titres parus

- De Kerckhove, Derrick. *Les nerfs de la culture. Être humain à l'heure des machines à penser*. PUL, 1998.
- Assogba, Yao. *La sociologie de Raymond Boudon. Essai de synthèse et applications de l'individualisme méthodologique*. PUL et L'Harmattan, 1999.
- Fortin, Robin. *Comprendre la complexité. Introduction à la méthode d'Edgar Morin*. PUL et L'Harmattan, 2000.

La fin de la famille moderne

Signification des transformations contemporaines de la famille

Daniel DAGENAIS

LA FIN DE LA FAMILLE MODERNE

Signification des transformations contemporaines de la famille

LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL
2000

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la Fédération canadienne des sciences humaines et sociales, dont les fonds proviennent du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.
Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Données de catalogage avant publication (Canada)

Dagenais, Daniel, 1956-

La fin de la famille moderne : signification des transformations contemporaines de la famille

(Collection Sociologie contemporaine)

Publ. en collab. avec : Presses universitaires de Rennes.

ISBN 2-7637-7754-6 (Les Presses de l'Université Laval)

ISBN 2-86847-498-5 (Presses universitaires de Rennes)

1. Famille. 2. Parenté. 3. Rôle parental. 4. Couples. 5. Changement social. I. Titre. II. Collection.

HQ728.D33 2000 306.85 C00-941758-3

Maquette de couverture : Chantal Santerre

© Presses universitaires de Rennes
UHB Rennes 2 – Campus de La Harpe
2, rue du doyen Denis Leroy – 35044 Rennes Cedex
Mise en page : Sylvain Leparoux pour le compte des PUR

ISBN 2-7637-7754-6 (PUL)
ISBN 2-86847-498-5 (PUR)

Distribution de livres Univers
845, rue Marie-Victorin
Saint-Nicolas (Québec)
Canada G7A 3S8
Tél. (418) 831-7474 ou 1 800 859-7474
Téléc. (418) 831-4021
http://www.ulaval.ca/pul

À Michel Freitag, avec toute mon amitié,
ma reconnaissance et mon admiration

Sommaire

Introduction 11

Chapitre I
L'IDÉAL-TYPE DE LA FAMILLE MODERNE 19

La construction de l'idéal-type 19
Caractéristiques du modèle familial moderne 23
Sociologie de la famille contemporaine 30

Chapitre II
LE DOMAINE DE LA PARENTÉ 33

Signification de la catégorie anthropologique de parenté 36
Significations historiques différentielles de la parenté 45
Les structures de parenté 45
La filiation 47
La famille moderne 52

Chapitre III
LA QUESTION DU PRIVÉ ET DU PUBLIC 65

La gradation des niveaux de familiarité
dans la société traditionnelle 67
La dialectique moderne du privé et du public 72
L'articulation famille-société établie par le Code civil 80

Chapitre IV
LE RÔLE PARENTAL 85

La « découverte de l'enfance » 86
La recomposition structurelle de la famille
à des fins socialisatrices : la thèse parsonienne 93
Fondement sociologique des figures parentales modernes 99

Chapitre V
Genre, différence des genres et sexualité 109

Sociologie d'un complexe : la modernité de l'Œdipe 111
Le genre d'une personne 118
La différence des genres 124
Genre et sexualité 132
Sexualité passionnelle et subjective 133
La répression de la sexualité 136
Conclusion 142

Chapitre VI
La relation conjugale 147

Le sujet amoureux et le medium amoureux 149
Fondement subjectif de l'amour moderne 153
Vocation mondaine de l'amour romantique 160
La relation conjugale comme rencontre subjective des genres 168

Chapitre VII
Le type sociologique de la famille canadienne-française 177

Chapitre VIII
Signification des transformations contemporaines de la famille 195

Crise de l'institution familiale et errance existentielle 198
Le rapport à l'enfant 203
Le problème de la sous-fécondité 209
Le tournant des années soixante 221
Les rôles parentaux 225
La relation conjugale 231
La remise en question des genres 238
La dissolution du rapport pourvoyeur-ménagère 244

Conclusion 251

Bibliographie 253

INTRODUCTION

La famille croule aujourd'hui sous le poids d'une déconstruction qui affecte toutes les dimensions qui se sont fixées progressivement, depuis le XVe siècle, en un modèle historique unifié et original. La transformation est si profonde qu'en elle se trouvent abolies les différences internes à l'Occident. Ici, le Nouveau Monde se confond avec l'Ancien, l'insularité n'est plus possible et la différence entre pays catholiques et protestants a l'air d'une idée moyenâgeuse. Dans les années soixante, sociologues et démographes furent surpris par le renversement des tendances affectant la nuptialité ou la natalité. Aujourd'hui, il est impossible d'afficher pareil étonnement ou de croire à un nouveau renversement de ces tendances solidement établies à demeure, d'une manière quasiment conservatrice. À vrai dire, rien ne peut plus vraiment nous surprendre s'agissant du comportement des membres de la famille. Des conduites inimaginables il y a trente ans se sont mises en place sur les ruines de l'« institution de base de la société », si bien que nous devons décider, par exemple, s'il est légitime pour de jeunes vierges de se faire inséminer artificiellement, si des homosexuels peuvent adopter des enfants, si le phénomène des mères porteuses n'est pas inhumain ou s'il est juste que des enfants ayant quitté la maison de leur plein gré poursuivent leurs parents pour qu'ils leur versent une pension alimentaire. Et ainsi de suite. La manière dont la sociologie et la démographie contemporaines ont désigné les tendances les plus profondes qui affectent l'institution est tout aussi parlante : famille incertaine, famille désinstituée, désaffiliation, démariage, familles plurielles, etc. Si on compare ce nouveau lexique sociologique, dont la négativité est le trait saillant, avec les divers jeux de concepts qui, de Le Play à Parsons en passant par Durkheim, tentaient de rendre compte de l'adéquation d'*un* modèle de famille à *un* type de société, la différence est saisissante.

Avec le recul, il est possible d'affirmer que la déconstruction pratique et idéologique de la famille a été « programmée » dans les années soixante. Dans la ferveur contestataire des années soixante, toute la donne familiale a été refaite. On s'est par exemple très sérieusement demandé, aux États-Unis, s'il était *moralement justifié* d'avoir des enfants dans un monde pareil, et cette préoccupation inédite s'est retrouvée dans de très sérieuses conférences internationales sur la population. La prétention de tous les Roméo et Juliette à *fonder* une nouvelle famille sur leur amour est apparue à la génération lyrique[1] comme une contrainte illégitime servant uniquement à reproduire la société bourgeoise. Le mouvement pratique de déboulonnage en règle de la famille a été idéologiquement justifié, en tant que tel, par des théoriciens de tout acabit, aussi prompts à théoriser la réalité qu'à mettre en pratique leurs théories. Cinq siècles après son invention, le privé familial a été stigmatisé comme lieu d'enfermement des femmes ! Des psychanalystes ont conforté les jeunes dans leur action en « démontrant » la profondeur du malaise qui affectait la famille bourgeoise : la répression de la sexualité qui la fonde serait contre-nature et porterait en elle les germes du fascisme. Des psychologues patentés ont écrit de nouveaux traités d'éducation, suivis à la lettre par les nouveaux parents postmodernes, leur enseignant en substance à faire ce qu'ils pensaient ou carrément à laisser les enfants décider de leurs goûts. Les États occidentaux ont relayé les personnes en légitimant leur entreprise. Le socle juridique de la famille a été levé. La dissolution du mariage a été rendue aussi facile qu'une aventure. Au terme d'une série de réglementations bureaucratiques, la famille s'est diversifiée, si l'on peut dire, en n'étant plus tout à fait la même selon qu'elle était définie par la loi sur l'impôt, les services de garde à l'enfance, les programmes d'aide sociale ou le régime des prêts et bourses aux étudiants. Au Québec, un office gouvernemental a concocté une définition opératoire de la famille contemporaine qui efface, littéralement, la mention de parents « de sexe différent » ! Finalement, comme si cela n'était pas suffisant, la « science » elle-même a « confirmé » la pratique des individus en leur révélant que, en réalité, la famille, sa définition et les comportements qui y sont associés, étaient vraiment culturels, c'est-à-dire arbitraires. Reflétant le mouvement propre de son objet, la sociologie a fourni aux intervenants des définitions qui faisaient leur affaire et la famille est devenue tantôt un couple ayant peut-être des enfants, tantôt une unité de consommation, parfois un réseau incluant la voisine ou simplement une relation monoparentale à un enfant. Et voilà le travail.

---

1. L'expression a été forgée par François Ricard (1992). Il désigne ainsi les premiers des baby boomers.

Cette évocation du déboulonnage de la famille n'est ni un cri d'alarme, ni une dénonciation. Elle vise d'abord à rappeler à la conscience contemporaine, toute concentrée à comprendre ce qui s'est passé, que l'affaire a commencé par une attaque en règle très intentionnelle, et sans doute bien intentionnée, contre « l'institution de base de la société ». Les années soixante s'en prirent davantage à la famille bourgeoise qu'à l'État bourgeois ! Elle vise aussi à souligner à quel point cette convergence des forces à l'œuvre dans la transformation de la famille signale la profondeur du courant qui est en cause. Les divers acteurs sociaux agissant sur les plans pratique, idéologique, juridique et théorique n'ont sans doute pas voulu les conséquences de leurs intentions, mais la cause a été visée, en elle-même ! La seule différence, spectaculaire, tient au désarroi des membres de la famille contemporaine en comparaison du lyrisme des premiers baby boomers. La crise de l'institution familiale se traduit par une crise d'identité qui affecte tous les membres de la famille, nourrissant une conduite pathologique qui pointe dramatiquement, ces deux aspects n'étant que le versant objectif et subjectif d'un seul et même phénomène. Nous ne savons plus comment nous comporter en famille. Et nous errons comme des aveugles.

Généralisées, multiformes et profondes, ces transformations tirent leur toute-puissance de ce qu'elles procèdent d'une *causa finalis* atteignant l'être-moderne de la famille, sa structure originale. *Toutes* les dimensions les plus *caractéristiques* de la famille moderne sont en train de subir une véritable mutation. Or, la famille moderne n'est pas un simple prolongement de la famille traditionnelle qui aurait attendu que le bulldozer individualiste de la modernité vienne aplanir ces comportements, ces valeurs, ces identités à la fin du XXe siècle ! Il y a une modernité *sui generis* de la famille, partie intégrante de la modernité occidentale, aussi nette, aussi autonome par rapport à sa devancière que l'État moderne l'est relativement aux monarchies traditionnelles. L'universalisation de l'identité (et non simplement l'autonomisation de la personne), véritable idéal porteur de modernité, a refaçonné tous les aspects de la famille. Ni l'intensité de l'investissement amoureux du sujet, ni la réorganisation des rapports de sexe et des rôles parentaux, ni l'importance prise par l'éducation de l'enfant, ne sont explicables par les velléités autonomistes de l'individu qui viserait à se dégager, virtuellement, de toute contingence. Or puisque c'est cette dynamique de l'Occident qui a refaçonné la famille, il s'ensuit que les transformations actuelles impliquent la fin de la modernité.

Puisque ces changements ont des racines si profondes, on ne saurait espérer qu'une fois « libéré » des fictions juridiques modernes, l'Homme retombe sur ses pieds, renouant pour ainsi dire avec son véritable fondement anthropologique. Les fictions juridiques sont

peut-être construites, les faits de famille sont peut-être culturels et donc variables. Cependant, l'être de l'Homme s'y tient, est supporté par ces formes sociales de telle façon que lorsqu'elles s'effondrent, l'Homme ne disposant d'aucune Nature sur laquelle s'appuyer, tout devient alors possible. C'est ce que nous enseigne la perte d'orientation normative issue de la décomposition de la famille : conduites pathologiques des parents et des enfants (violence familiale et conjugale, déviance précoce, crimes d'adulte commis par des mineurs, dépressions nerveuses chez les enfants, etc.), conduites aberrantes impensables dans nos catégories. (Une mère porteuse est-elle une mère ? Un individu peut-il forcer son ex-conjointe à enfanter grâce à l'injonction d'un tribunal ?)

Il appert que les fictions juridiques modernes étaient profondément enracinées dans l'identité des personnes si bien que leur déconstruction, à savoir, la crise de l'institution, est vécue par les personnes comme une crise d'identité aussi profonde qu'insurmontable par un retour en arrière. Ce qu'a montré Arendt à propos de l'éducation vaut pour notre propos : la crise de la famille signifie que nous ne croyons plus vraiment en ce monde qui est le nôtre et que nous vacillons sur une des dispositions humaines les plus fondamentales : la transmission du monde. Ce n'est pas la filiation qui pose problème ici : c'est l'assomption de la fonction pédagogique moderne. À cet égard, on ne peut même pas dire que la crise de l'éducation et celle de la famille soient une coïncidence. C'est la même chose. Non, l'Occident ne croit plus vraiment en l'idéal d'humanité qui lui a conféré sa spécificité civilisationnelle. Pourquoi, alors, former les nouveaux venus à devenir des Hommes en général ? Pour parler de façon très générale, l'idéal humaniste a entraîné un souci constant de l'enfant à des fins plus élevées que cet attachement immédiat : l'éducation. Les genres ont été entièrement construits pour servir ces fins plus grandes qu'eux-mêmes. Aujourd'hui, à la maison et à l'école, les deux versants de ce rapport social moderne fondamental font défaut. Et pas parce que les femmes se seraient mises à entrer en compétition avec les hommes, en tant qu'individus, sur la scène publique !

Nous ne pouvons pas, sociologiquement parlant et d'un strict point de vue heuristique (et nous n'en avons pas le droit, humainement parlant), nous borner à enregistrer « scientifiquement » les altérations empiriques partielles du modèle familial moderne en disant qu'il n'y a là rien d'essentiel, que c'est seulement un modèle comme d'innombrables autres qui se sont succédé dans le passé. Les transformations pratiques qui fondent les diverses spécialités de la sociologie de la famille ou de la démographie ne sont compréhensibles, scientifiquement parlant, qu'à l'échelle du modèle que, significativement, elles remettent réellement en cause. Rappelons, encore une fois, à quel point

la famille bourgeoise a été ciblée intentionnellement au début de la période historique qui nous préoccupe. De la même manière qu'il a systématiquement et progressivement remplacé *les* modèles traditionnels, le modèle moderne est systématiquement et progressivement battu en brèche par la pluralisation des modèles de « famille » contemporains.

Quel que soit le changement considéré, sa portée spécifique ne peut être établie qu'en rapport avec le complexe de significations incarnées en un modèle socio-historique de famille lié à un modèle historique de société. C'est la raison pour laquelle cet ouvrage sur la signification des transformations contemporaines de la famille constitue d'abord, avant tout et principalement, un effort de reconstruction sociologique du concept de famille moderne. Après une entrée en matière épistémologique et anthropologique, les quatre chapitres centraux y pourvoient en abordant successivement l'institution familiale prise globalement, le rapport parental, la catégorie de genre[2] et la relation conjugale. Le chapitre VII, consacré à l'établissement du type sociologique de la famille canadienne-française, est légèrement décalé par rapport au reste. On verra que l'interprétation de ce cas particulier confirme le modèle mis en œuvre sur le plan théorique.

On trouvera peut-être « totalitaire » ou simplement prétentieux l'effort de reconstruction théorique de l'idéal-type familial moderne. Pourtant, l'unité effective réelle du modèle dans son procès d'accomplissement et sa transformation systématique contemporaine nous y oblige. En conséquence, toute la réflexion est orientée vers la conceptualisation d'un modèle synthétique. Le fait d'y parvenir ou non, d'une manière plus ou moins satisfaisante, est une tout autre question. Dans cette perspective, les grandes théories sociologiques (Parsons et Luhmann), historiques (Ariès et Goody), anthropologiques (Lévi-Strauss) et psychologiques (Lacan) sur le sujet sont mobilisées au profit d'une construction théorique originale.

Sur cette base, c'est-à-dire à l'aune de l'idéal-type de la famille moderne, les transformations contemporaines de la famille sont abordées dans un chapitre séparé. Par la suite, nous examinons les principales interprétations sociologiques contemporaines sur les changements de la famille, dans un esprit de classification et de distinction. Cette dernière partie ne constitue pas un bilan des transformations pratiques ni un résumé de la littérature à ce sujet, loin s'en faut. La démarche y trouve son aboutissement, d'une manière qui se veut surtout programmatique. Nous nous contentons de mettre en rapport les

2. Tout au long du livre, j'utilise les notions de genre (masculin et féminin) et de sexe comme des synonymes, en accord avec la signification de *gender*. C'est qu'au Québec, même dans la langue de Voltaire, ce sens américain résonne dans la notion de genre.

changements pratiques concernant les principales relations constitutives de la famille moderne : soit le rapport à l'enfant et la relation conjugale. La seule discussion empirique détaillée concerne la question de la fécondité. Nous avons volontairement choisi cet aspect des transformations actuelles afin de faire se rencontrer, sur un terrain éminemment empirique, micro et macrosociologie.

Avant d'offrir cet ouvrage au lecteur, on me permettra d'acquitter certaines dettes contractées au cours de sa rédaction. Je tiens d'abord à associer à cet ouvrage tous les membres de la revue *Société* et des séminaires mensuels du Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité, ceux que Denis Duclos a baptisé *L'École de Montréal*. Ce collectif existe depuis la fin des années quatre-vingt afin de réfléchir sur la portée des transformations de la société contemporaine. Ce livre a été rédigé dans ce cadre. Dans mon esprit, cet ouvrage est l'ouvrage-d'un-des-membres-du-groupe. Parmi ceux-ci, je ne peux omettre d'en mentionner explicitement certains. Mes premières considérations vont à Michel Freitag. Il est peut-être le seul à savoir à quel point son influence sur ces réflexions a été profonde ! Je tiens à lui exprimer toute ma gratitude et mon admiration. À ceux qui ne l'ont jamais lu, je dois avouer qu'il m'a été impossible de rendre compte de cette dette adéquatement. C'est ainsi quand on a étudié avec un penseur si original en même temps que si prodigue : plusieurs de ses idées deviennent les nôtres ! Je ne peux omettre de mentionner Olivier Clain, mon principal contradicteur ! Je veux qu'il sache que ses objections m'ont véritablement ouvert la voie à une compréhension plus profonde de mon sujet. Mes remerciements s'adressent également à Gilles Gagné : qu'il sache qu'il était mon interlocuteur imaginaire privilégié ! Et à Michel Lalonde : il a été mon premier lecteur et je ne le remercierai jamais assez de m'avoir poussé à lire Parsons.

Mes prochains remerciements vont à celui qui fut mon directeur de thèse, Alain Caillé. Ce dernier a incarné pour moi l'attitude intellectuelle idéale, typique d'une *libre direction vers les exigences les plus hautes*. Le dégagement, la liberté, l'« impersonnalité » et la *philia* qu'elle implique sont chez lui une seconde nature. Je le remercie d'avoir été ce directeur. Ma gratitude s'adresse aussi à Jean-Manuel de Queiroz et Yves Bonny des Presses universitaires de Rennes, bien sûr pour leur patient travail d'édition mais surtout pour leurs critiques sur fond d'encouragement qui m'ont contraint à améliorer cet ouvrage. La même chose doit être dite à propos de Denis Dion, des Presses de l'Université Laval, qui, le premier, m'a encouragé dans la publication de cet ouvrage. Par la même occasion, je remercie vivement Jean Grould pour son soutien. Je n'oublie pas non plus Marie-Blanche Tahon pour la lecture attentive qu'elle a faite de la thèse et, surtout, pour nos échanges qui sont toujours très stimulants. Je tiens à

remercier finalement, ma compagne, Suzanne Lafortune, qui a révisé dans des conditions stressantes la version finale de cet ouvrage alors qu'il n'était qu'une thèse.

Finalement, je voudrais associer à cet ouvrage, d'une manière qui pourra paraître inhabituelle, ma petite famille recomposée. Sans l'engagement à faire ensemble quelque chose qui ressemble à une famille, entre ma compagne et ses enfants, mes enfants et moi, ce livre ne serait pas vraiment ce qu'il est. Tous les membres de la « famille » contemporaine, jeunes et adultes, improvisent au jour le jour une vie en manque d'idéal orienteur. En tenant ainsi à reconduire l'essence de ce qui est pourtant *à jamais perdu*, je me plais à penser que nous agissons, aujourd'hui, *pour la suite du monde*[3].

3. J'emprunte la formule à Pierre Perrault, cinéaste québécois, qui l'a lui-même empruntée aux personnages d'un de ses documentaires et utilisée comme titre.

Chapitre I

L'IDÉAL-TYPE DE LA FAMILLE MODERNE

Cet ouvrage constitue un exercice classique de sociologie de la famille. La réflexion y est axée sur la construction du type familial moderne, appréhendé par opposition aux types historiques antérieurs et, surtout, mis en rapport (socio) logique avec la société qui l'a vu naître. Le présent chapitre est consacré à justifier cette démarche, à présenter ses principales articulations ainsi qu'à donner un aperçu général des caractéristiques du modèle familial moderne.

La construction de l'idéal-type

La cohérence effective du modèle théorique élaboré ici, dans toutes ses dimensions, et sa validité, ne proviennent pas de son adéquation pleine et entière au riche déploiement concret de la réalité historique. Elles sont fondées sur la mise en rapport de toutes ses composantes (l'institution familiale prise globalement, la relation conjugale, le rapport parental et la catégorie de genre) avec la caractérisation la plus centrale de la modernité, soit l'avènement de la « société des individus », pour utiliser l'expression de Norbert Elias. Le caractère synthétique et sociologique du modèle reflète la réalité en son caractère dynamique, à savoir *l'unité du procès de transformation des types familiaux traditionnels en un modèle sociétal moderne.* La réalité et l'unité de ce procès de transformation sont attestées par l'existence même de la sociologie de la famille, en ce qu'elle y trouve sa condition de possibilité.

C'est l'élimination progressive de formes familiales traditionnelles intrinsèquement liées à des entités *culturelles* (la famille slave, la famille germanique, la famille anglo-saxonne, etc.) par un modèle *sociétal* moderne de famille (qui n'est plus ni allemand, ni slave, ni

anglo-saxon) qui a objectivé la relativité des formes familiales et rendu possible le regard sociologique. Avant que le procès de modernisation ne fasse advenir la famille occidentale-moderne, les formes familiales sont (et apparaissent ainsi) inséparables des totalités culturelles d'où elles émanent. La modernisation n'est donc pas seulement unification de multiples variantes culturelles en un modèle : elle est aussi abstraction (ou arrachement) des formes familiales à leur infrastructure culturelle. Du coup, il devient possible de trouver « évident » que la variabilité des formes familiales est moins liée à des syncrétismes culturels qu'à un certain état de développement socio-historique. Et donc de penser que la famille est un « fait social ». Et donc de faire le rapport entre le procès de modernisation de la société et celui de la famille. Ou encore de faire le lien entre des cultures et leur structure de parenté. Il n'y a donc pas à se surprendre de l'occidentalo-centrisme de la première sociologie de la famille. De Le Play à Parsons, en passant par Durkheim, elle a construit le type familial « adéquat » à une société occidentale saisie historiquement et non culturellement. Cette famille était tantôt conjugale, tantôt centrée sur les enfants, tantôt nucléaire, pour correspondre à une société définie comme individualiste, salariale ou étatique, l'une et l'autre étant toujours modernes. Dans cette perspective, c'est moins la vision d'apothéose finale de la famille occidentale qui doit retenir l'attention chez les classiques, que leur mise en rapport d'un type familial avec un type sociétal. On a épilogué, à bon droit, sur les contorsions historiques auxquelles ont été obligés de se livrer les tenants du modèle conjugal présenté comme l'aboutissement final d'une évolution historique qui aurait vu, nécessairement, se contracter la famille élargie pour accoucher du modèle nucléaire[1]. Ces précisions historiques étant faites, il reste vrai qu'un modèle sociétal (moderne) a remplacé des modèles *culturels* de façon irréversible et souveraine. Son affirmation dominante ininterrompue, aux dépens des autres, signifie que nous avons affaire à un type historique, et pas culturel, civilisationnel ou anthropologique. Inversement, l'éclatement contemporain d'un modèle en une multitude de familles au pluriel est tout aussi significatif.

Puisque la réalité la plus profonde de la famille moderne réside dans l'unité du procès de transformation qu'elle déploie, le constat du décalage dans la réalisation effective du modèle ne saurait constituer une objection quant à la validité du modèle synthétique proposé ici. Il est clair que des comportements familiaux traditionnels ont persisté largement jusqu'à la fin du XIXe siècle, voire jusqu'au XXe siècle. Il est tout aussi clair, cependant, que chacun des traits structurels de la famille moderne s'affirme dès le début de l'époque moderne. La priva-

1. Voir par exemple Andrée Michel (1978), en particulier le chapitre II.

tisation de la vie familiale est reconnaissable dès le *Trecento* italien et, plus généralement, à travers l'embourgeoisement de la société issu du mouvement des communes, comme en témoignent les transformations architecturales des demeures bourgeoises. La limitation de la taille de la famille, conséquence de la primauté accordée à l'*éducation* des enfants, s'affirme dès le XVIe siècle. Le souci éducatif, propre à la socialisation moderne, prime chez les humanistes comme chez les Réformés. La médiation subjective de la relation conjugale est un comportement normal dans la Nouvelle-Angleterre de la fin du XVIIe siècle. Et ainsi de suite. Dans la mesure où tous ces comportements s'affirment dès le début de l'époque moderne, nous sommes fondés à les unifier en un modèle.

Mais comment mettre en rapport la dynamique sociétale centrale de la modernité avec la transformation de l'objet qui nous préoccupe ? Comment faire valoir l'influence de « la société » sur « la famille » ? Cette démarche fait sienne l'exigence d'enraciner les « nécessités » sociologiques dans l'identité des sujets qui en sont porteurs[2]. Quelle que soit l'objectivité de la contrainte sociale, que depuis Durkheim la sociologie s'applique à faire ressortir, ou la transcendance des institutions par rapport aux personnes, pour parler de manière plus philosophique, cette objectivité et cette transcendance n'existent *réellement* qu'incarnées en des personnes en chair et en os comme vous et moi, où elles sont intériorisées jusqu'à devenir leur identité. Les fictions juridiques ont beau être porteuses d'humanité, l'humain n'est jamais institué à son insu ou dans l'inconscience de ce qui lui arrive. Il devra toujours assumer existentiellement les raisons d'être d'une culture. Et lors même que ces idéaux cessent d'être effectifs, il faut faire à rebours le chemin qui, du comportement, conduit à l'identité des personnes et, de celle-ci, aux idéaux sociétaux qui en ont été porteurs.

Il est courant de faire valoir l'influence extérieure de l'économique ou de quelque aspect du « système social » sur la famille. Confinée à cette seule dimension, la sociologie sera toujours réductionniste. En un sens, nous avons adopté la perspective inverse. Il le fallait : tous les changements modernes ont été rêvés, anticipés, institués, bref, intentionnellement produits et assumés par les individus, ci-devant sujets modernes par excellence, dans leur invention comme leur reproduction. Nous nous sommes donc efforcé, dans cette construction, de faire ressortir le changement moderne que connaîtra la famille à tra-

2. Cette manière d'arrimer les moments objectifs et subjectifs de la socialité ou d'insister sur le moment identitaire de formes historiques de société doit beaucoup à la théorie générale du symbolique élaborée par le sociologue Michel Freitag. Il s'agit, nous semble-t-il, d'une contribution unique à la pensée sociologique et philosophique. Voir à ce sujet la présentation succincte mais complète de la sociologie freitagienne par Jean-François Filion (1997).

vers les yeux et la sensibilité d'un nouveau type (historique) de personne, ce qu'on appelle un individu. En ce sens, toutes les composantes du modèle de famille élaboré (la relation conjugale, le rapport parental dans ses deux versants, les genres et la vie familiale en elle-même) sont mises en rapport logique avec la catégorie d'Individu saisie comme moment subjectif de la socialité moderne.

En montrant comment l'individualisation du rapport au monde, cette dynamique de l'Occident à l'œuvre depuis des siècles, a transformé toutes les facettes de la famille, on paraît affirmer qu'il y a un sens, une fin, un *telos* à l'histoire. La seule chose qu'on puisse dire là-dessus, c'est que l'universalisation de l'identité et l'individualisation du rapport au monde, qui ont donné la famille, la propriété privée et l'État, la Réforme et les Lumières, la Révolution et la Démocratie, et pas seulement en Amérique, ont été les forces effectivement à l'œuvre dans la recomposition moderne du monde. Il y a un idéalisme inhérent au mouvement moderne dont le sujet est porteur, et ce sont cet idéalisme et ce sujet qui mènent l'affaire depuis le début. Une fois que le sort du monde est pris sur ses épaules par quelqu'un qui refuse de se considérer autrement que comme un Homme, en général, un sens effectif est donné *à une histoire à accomplir*. Ainsi, la célèbre nuit du 4 août annonce deux siècles de patiente recomposition du tissu social réel à partir d'une idée. L'histoire de la famille moderne est l'histoire de son façonnement par un idéal d'humanité qui, une fois posé, s'est élargi et approfondi. D'où l'unité de son procès de développement réel. D'où, aussi, la possibilité de partir d'un modèle achevé pour retracer rétrospectivement son déploiement réel.

Il faut avouer que cela laisse entièrement ouverte la question du « fait » de l'avènement de la société des individus. Là-dessus, nous nous contentons de renvoyer à l'assentiment général qui existe sur cette qualification individualiste de la modernité, assentiment qui va de Louis Dumont à Marcel Gauchet en passant par Tocqueville et Weber. On ne saurait en faire autant quant à la définition de l'individu. Point de consensus à ce sujet !

Par individu nous désignons la représentation universaliste que le sujet s'est donnée de lui-même et la subjectivation du rapport au monde que cette conscience de soi implique. L'abstraction de l'identité et la personnalisation du rapport au monde sont deux dimensions de la personnalité moderne. Par individu, nous désignons ces deux aspects en même temps. Cette conception du sujet moderne s'oppose à une vision autonomiste ou positiviste de l'individu. L'individualisation du rapport au monde ne résulta pas de l'autonomisation de la personne vis-à-vis des pouvoirs régnants ou de son dégagement des illusions d'un monde enchanté. D'abord, l'idéal moderne d'humanité ressemble trop à une croyance, ou à un idéal justement, pour se résu-

mer à un désenchantement. Et il y a trop d'assomption personnelle de la condition humaine, du sort du monde, de son avenir, etc., pour croire que la subjectivité résulte d'une simple libération. S'il y a un fil conducteur aux multiples transformations de la modernité, et donc de la famille, c'est bien l'universalisation de l'identité et la subjectivation du rapport au monde qu'elle a impliquées. La reconstitution socio-historique de la famille moderne permet d'en saisir la continuité et l'analyse des changements actuels de signaler la rupture de cette continuité.

Caractéristiques du modèle familial moderne

C'est l'*universalisation* de l'identité qui appelle le nouveau rapport parental à l'enfant. C'est parce que l'individu moderne est un être *indéfini*, sans destination sociale *a priori*, que se met en place une nouvelle structure de rapports parents-enfants. La visée socialisatrice propre à la poursuite de l'identité moderne n'est pas simplement ce qui aurait donné son élan à la famille quelque part au XVe siècle. C'est l'idée qui lui fournira sa fonction spécifique et continue jusqu'à ce que, pourrait-on dire, Parsons en conceptualise la nécessité fonctionnelle au milieu de notre siècle. La famille, tendanciellement dégagée de ses fonctions économiques et politiques, entièrement construite autour du rapport à l'enfant, visant à former des êtres qui lui échapperont, cette famille socialisatrice théorisée par Parsons est la même que celle dont Ariès a découvert qu'elle avait découvert l'enfant. Ni l'amour de l'enfant, en lui-même, ni le souci narcissique des parents pour une progéniture qui ressemblerait à leur amour, ni la simple autonomisation de la famille nucléaire du lignage ne permettent de rendre compte de cette transformation fondamentale de la fonction socialisatrice de la famille. Elle est entièrement tributaire des impératifs de la socialisation individuante. C'est cette visée qui tient les morceaux ensemble. Il faut le dire et le redire : Parsons a mille fois raison d'en faire la fonction spécifique de la famille moderne. Finalement, c'est toujours cette visée qui donne à la famille dans son ensemble une nouvelle fonction dont il faut souligner la générosité : les parents font tout pour que leurs enfants se détachent d'eux et voguent de leurs propres voiles alors que la famille traditionnelle les formait en vue de sa propre reproduction.

Objet de cette visée, la conscience de soi de l'enfant sera modifiée. Il se voit comme un être appelé à grandir et à se former, à se saisir du rapport pédagogique dont il est l'objet. Les parents eux-mêmes nouent une nouvelle solidarité à travers ce rapport. D'abord, l'enfant ne provient plus d'une seule lignée, et il n'y a aucun sens à penser qu'il proviendrait de deux lignées. Il est immédiatement issu de ce rapport conjugal amoureux que ses parents ont formé. Ensuite, les deux ver-

sants du rapport éducatif à l'enfant, le souci constant qu'il faut en avoir et l'objectivation explicite de la raison d'être de ce souci, peuvent être rapportés aux rôles parentaux : la mère hérite du souci de l'enfant et il aura fallu, pour que cela advienne, abstraire des tâches de femme celles de mère, « prétexte » trouvé pour exclure les domestiques de la maisonnée. Le père ne fait que rappeler, si l'on veut évoquer le rôle théorisé par la psychanalyse, pourquoi on fait tout ça. Ensemble, ils représentent un nouvel univers parental. S'il est vrai, comme l'a montré Ariès, que la modernité découvre l'enfance, il faut ajouter qu'elle découvre du même coup l'assomption conjointe de la parentalité. L'égalisation virtuelle des époux, par la nouvelle médiation (amoureuse) qui fonde leur rapport et, surtout, par l'assomption conjointe de la fonction parentale (essentiellement éducative), les fait apparaître, aux yeux de l'enfant, comme étant également associés. Alors que, dans la famille traditionnelle, le différentiel d'autorité entre le chef de famille (le *paterfamilias*, par exemple) et ses sujets était si grand que les enfants et la mère se voyaient sujets à un même gouvernement, l'égalisation des rapports entre mari et femme dans la famille moderne les fait apparaître, pour la première fois, à égalité aux yeux de l'enfant.

C'est encore l'idéal universaliste qui ouvre la porte à la privatisation de l'existence. La dialectique unissant inséparablement le privé et le public est claire. Le privé ne résulte pas d'un désir de retrait sur soi longtemps empêché par le contrôle social et rendu possible par l'effritement de la société traditionnelle. Il est contemporain d'une nouvelle ouverture au monde. Sans l'élévation que constitue l'universalisation de l'identité, point de privatisation de l'existence. Ces deux moments de la conscience du sujet moderne, la conscience d'être un n'importe qui s'associant aux autres pour construire un monde commun, et la conscience subjective de soi comme manière d'habiter singulièrement le monde, sont solidaires, coextensives, contemporaines et indissociables. Chacune a besoin d'un espace relationnel pour se réaliser.

C'est cette dynamique identitaire qui est à l'œuvre dans la transformation de la maisonnée en foyer et pas simplement la « socialisation de la production ». L'objectivation de l'activité laborieuse dans le cadre de l'association bourgeoise ouvre d'abord la porte à la vie privée. Lorsque la fonction *oikonomique* de la maisonnée sera prise en charge par la communauté ou, du point de vue du sujet, quand son être laborieux existera objectivé dans un rapport social communautaire, l'espace familial où il se déployait auparavant acquerra un statut privé. Le métier, pour le bourgeois, représente la « raison sociale » de son labeur. La propriété représente son autonomie. En d'autres termes, les familles peuvent demeurer, et sont effectivement longtemps demeurées, des « unités de production domestique », le sens de ce qu'ensemble ses membres accomplissent est modifié par le fait que le

métier existe par et dans le cadre de l'association d'hommes libres et pour elle. En conséquence, les rapports domestiques ne peuvent plus former le ciment des relations familiales et la famille cesse de se concevoir comme un ménage sous la gouverne d'un chef. Ce n'est pas la sortie du « travail » de la maisonnée, via l'industrialisation, qui en fera un *home*. Pour que l'homme moderne éprouve le besoin de se retirer en lui-même ou auprès de ses proches, il faut que sa vie de tous les jours soit menée comme celle d'un homme en général. Vie publique et vie privée sont les deux moments de la vie d'un être universel.

Ce dédoublement identitaire du sujet moderne a trouvé sa consécration dans la ségrégation officielle, c'est-à-dire juridique, des comportements familiaux et des comportements publics. Alors que les rapports au sein de la société civile et de l'État sont explicitement codifiés comme des rapports entre sujets de droit égaux, ceux au sein de la famille mettent en rapport des personnes agissant à partir de leur identité concrète d'une manière qui, sans être *inégale*, n'a rien à voir avec l'égalitarisme des rapports publics. Cette consécration de l'autorité paternelle et maritale ne fait pas pour autant de la sphère familiale une sphère de la domination, des enfants et des femmes, par les hommes. Car en vertu de sa reconnaissance par une instance supérieure, la norme familiale se trouve rabaissée au rang de norme, justement. Du coup, les rapports au sein de la famille apparaîtront comme coutumiers, voire naturels.

D'une manière absolument significative, cette naturalité des rapports de proximité est absente des mœurs familiales des sociétés traditionnelles. Qu'il suffise d'évoquer la personnalité de ces chefs de gouvernement domestique auxquels on s'adressait avec déférence : mon seigneur, maître, monsieur mon mari, *pater*. D'une manière tout aussi significative, aucun des moments de cette dialectique ne comporte de dévalorisation de l'une des sphères au profit de l'autre. La jouissance du privé, la retraite dans un type de relations considérées comme naturelles ou la protection de droits appartenant à la personne n'impliquent aucune dévalorisation conséquente de la vie publique. La personnalité moderne est chez elle dans le monde comme à la maison.

C'est encore cette universalisation de l'identité qui permet de rendre compte du développement de la médiation subjective des rapports conjugaux ou, pour le dire comme Luhmann, du développement du médium de communication généralisé au plan symbolique permettant la fondation d'un monde commun personnalisé. L'autonomisation de la personne du carcan des relations familiales traditionnelles ne permet de rendre compte, ni de la densité de l'investissement amoureux du sujet moderne, ni de son enfermement dans une famille. Là-dessus, Luhmann a mille fois raison, quelle que soit l'impossibilité du systémisme à rendre compte de la genèse historique d'un médium *fon-*

dant la distinction entre relations personnelles et impersonnelles. Et il a raison précisément sur ceci : le sujet qui se lance dans la quête de reconnaissance amoureuse ne peut être défini uniquement par son autonomie. Pour lui-même, il existe comme manière subjective d'habiter le monde. En conséquence, ce qu'il reconnaît chez l'être aimé, comme ce qu'il montre de lui-même, ce ne sont pas des qualités concrètes renvoyant à un type-idéal (d'homme ou de femme), mais une manière singulière d'être au monde appelant la reconnaissance, ou un monde meublé par la subjectivité qu'il appelle à partager. Aucun individu moderne n'accepte d'être « aimé » simplement pour ses qualités d'homme ou ses qualités de femme. En cela, l'amour moderne divorce de l'amour courtois ou de l'adoration de la femme en son genre.

Nous n'avons fait que reprendre, en l'historicisant et en la rapportant logiquement au sujet-type de la société moderne, la thèse de Luhmann. Pour éprouver le besoin vital d'une reconnaissance singulière (amoureuse) de soi, il faut, au fond, n'avoir droit qu'à une reconnaissance tronquée de son « être ». C'est ainsi qu'on est reconnu dans sa carrière, comme citoyen, etc., en tant qu'être humain en général ayant certain talent pour ceci ou pour cela. Pour supporter une telle reconnaissance, qui est pourtant une condition *sine qua non* de l'existence comme homme libre et universel au lieu d'être d'avance rabattu dans une catégorie concrète d'être social, l'individu moderne se reconnaît une manière singulière d'habiter le monde. Dans ces conditions, il se trouve radicalement livré à la solitude d'une impossible reconnaissance de lui-même[3]. Rien ne l'assure que ce projet-de-monde qu'il constitue n'est pas une illusion et il faut dire qu'on supporte difficilement, par moments et livré à soi-même, cette *vaine illusion* qu'est notre vie propre. La reconnaissance amoureuse est non seulement reconnaissance de cette subjectivité, mais encore et davantage, abolition de celle-ci à travers son objectivation dans une relation où chacun reconnaît ce qu'il doit à l'autre dans son être propre. Ainsi peut-on comprendre que la reconnaissance amoureuse « stabilise la personnalité » (Parsons) et apporte un tel sentiment de puissance.

Au mieux, et au plus, l'amour permet *la fondation d'un monde commun personnalisé*. Nous reviendrons à la question des genres spécifiquement modernes plus loin. Qu'il suffise ici de rappeler que ce projet-de-monde dont parle Luhmann, par définition, est sans genre. À la différence d'un Luhmann, cependant, nous avons insisté sur l'impossibilité de déduire la famille moderne de l'amour éponyme. C'est avec dessein que nous nous sommes appuyé sur des sources puritaines

3. Voir le commentaire d'Olivier Clain (1997) sur une partie de la *Phénoménologie de l'Esprit* habituellement ignorée par les commentateurs.

afin de montrer que, même dans le cadre d'un rigorisme moral comme celui des puritains de la Nouvelle-Angleterre, c'est la manière d'accepter de soumettre son genre à un accord intersubjectif et de le réaliser à travers lui qui change fondamentalement la donne dans la relation conjugale. Les hommes et les femmes de la société moderne n'acceptent plus leur lot d'homme ou de femme simplement comme on l'a fait traditionnellement. Ce qu'il y a de spécifique et de nouveau dans la relation conjugale, c'est l'acceptation d'exercer subjectivement son genre *pour l'autre*. Dans le cadre d'une telle médiation intersubjective des rapports entre époux, les tâches de femme au foyer comme les tâches de l'homme au travail, pour évoquer le rapport pourvoyeur-ménagère dont la critique féministe a trop ignoré la générosité réciproque, sont entièrement assumées et exercées depuis le rapport amoureux où elles prennent leur sens véritable.

La nucléarité de la famille ne saurait rendre compte de l'intensité de l'engagement réciproque des époux modernes. La famille a beau être nucléaire, si elle demeure, pour elle-même, essentiellement une entreprise domestique sous la gouverne d'un chef, point de médiation conjugale moderne. C'est ce que chacun met dans la balance qui change la donne. En conséquence, pour en revenir à Luhmann, cette médiation intersubjective de la relation conjugale fait que, par leur mariage, les époux fondent un monde qui ressemblera à leur relation, un monde commun personnalisé. Rappelons encore une fois que l'idée même de fondation d'une famille est une aberration d'un point de vue traditionnel.

De cette manière, il est possible de rendre compte de l'enfermement de la sexualité dans le mariage sans faire intervenir la moralité chrétienne. C'est que l'individu y met son identité personnelle qui loge désormais dans une relation objective, extérieure à lui. Pour trahir cette relation, il doit d'abord se trahir lui-même. La fidélité à l'autre est donc avant tout une fidélité à soi-même. Il est significatif, pour la suite de notre propos, que l'idée d'autonomie du sujet pensée comme pure liberté ou émancipation du carcan traditionnel, ne puisse rendre compte ni du fort investissement amoureux, ni de sa permanence. L'acceptation d'être soi-même dans le cadre du rapport à l'autre est, en un sens, le contraire de l'autonomie! Et c'est bien, au contraire, ce genre d'autonomie à contresens de l'investissement subjectif moderne que revendiquent les couples contemporains.

Il existe une modalité des genres spécifiquement moderne de la même manière qu'il existe un rapport moderne à l'enfant. Les genres ne sont pas un résidu de tradition que le bulldozer de la modernité aurait mis cinq siècles à aplanir! Ils sont en rapport logique avec l'identité sociétale, comme toutes les dimensions de la famille. Le plus souvent, la sociologie a renvoyé ce problème à la nature, à l'histoire ou

en a fait le résultat d'une « construction » aussi arbitraire que superficielle. On verra à quel point l'identité universaliste s'est donné des genres qui lui conviennent en conséquence de quoi il est impossible de penser que l'individualisme irait à l'encontre des genres.

Le genre est d'abord subjectif. Il est second, par rapport à l'identité subjective individuelle qui reste pour tous l'identité fondamentale. Hommes et femmes de la société moderne se considèrent d'abord et avant tout comme des individus. Aucune femme, aucun homme, ne veut être aimé essentiellement pour ses qualités génériques. La formation du genre ne peut donc advenir que sur la base d'une première assomption de l'identité subjective. C'est quand la mère sera élevée à la position de parent, qu'elle occupe désormais à égalité avec le père, que son « instinct maternel » sera décodé comme une manière *féminine* d'être parent. Pareillement, les genres seront acceptés et assumés sur la base d'une conscience de soi individuelle. Cette subjectivation du genre entraîne aussi le report de sa réalisation après que la personne aura reçu une longue formation individuante. À vrai dire, il est moins reporté dans le temps qu'« enfoncé » dans l'identité. Enfin, il ne se réalise pas objectivement dans le monde. Une femme qui accomplirait, sans destinataire subjectif masculin, des activités de femme aurait simplement un job qui lui convient! Quand ces activités de femmes sont assumées pour l'amour d'un homme, elles prennent alors leur caractère générique. Réciproquement, c'est quand l'homme remet son salaire à sa femme qu'il réalise sa masculinité. À l'usine, il n'est pas un homme, mais un individu abstrait. En résumé, en ce qui a trait à leur manière d'exister et d'être assumés par des personnes, il y a clairement un mode d'existence des genres modernes. C'est d'ailleurs ce mode d'existence subjectif des genres qui pousse tant à vouloir le réaliser auprès de l'autre et donc engendre une croissance de la nuptialité.

En second lieu, loin d'exister chacun sur leur quant à soi, ou indépendamment, les genres sont entièrement construits significativement l'un par rapport à l'autre à partir d'un unique foyer. Les genres résultent d'une dissociation à partir d'un même pôle. Ils sont trop la *négation* l'un de l'autre pour ne pas avoir été construits l'un en fonction de l'autre. Ainsi, la formidable excroissance de l'instinct maternel à l'époque moderne est inimaginable (et serait abominable) sans l'éloignement et l'abstraction de la figure du père. L'un appelle l'autre, les deux étant issus d'une visée socialisatrice unitaire. L'individualisme abstrait a donc renforcé un archétype féminin. De la même manière, il serait absurde que les hommes aient été élevés à assumer, *en tant qu'hommes*, les tâches d'individus abstraits (citoyen et travailleur) si ce n'était pour les offrir à une femme. Qu'accepte un homme, au fond, en travaillant à l'usine? Comme le salariat n'implique aucune forme de reconnaissance car il y a, de part et d'autre, échange d'équivalents abs-

traits, celui qui travaille accepte de n'y être pas reconnu pour ce qu'il fait. Le masculin a conséquemment été construit de manière à accepter cette non-reconnaissance. C'est cela qui est difficile à supporter. Positivement, cela signifie que les jeunes garçons doivent s'habituer à exercer leur rationalité instrumentale en étant attentifs au seul résultat ou, d'un autre point de vue, à ne pas s'exprimer dans ce qu'ils font : c'est inutile, ils ne seront pas reconnus. Entièrement construit d'une manière in-expressive, le masculin se pense comme un déni du genre et le féminin est construit comme genre par excellence, expressivité de soi dans l'action.

La signification générale de la parenté se trouve aussi transformée par l'identité moderne. Puisque la famille traditionnelle est, pour l'individu, son mode d'enracinement dans l'existence (c'est par elle qu'il a accès à un patrimoine, par exemple), le sentiment qui le lie à sa famille se traduit par une solidarité active dans la défense de celle-ci. Ce sentiment traditionnel est plus proche de ce que nous associons à la solidarité politique qui, si belle soit-elle, évoque, par sa rationalité, une sorte de froideur en comparaison de la spontanéité des sentiments familiaux.

Pratiquement relié à la parenté et aux alliés dans un réseau social élargi, l'individu traditionnel est aussi marqué symboliquement par le biais de son enracinement identitaire dans une lignée. Il est issu d'untel, lui-même issu d'untel et donc essentiellement identifié à cette inscription symbolique dans une continuité humaine pensée comme une filiation qui nie la naissance de fait. Il *est* le représentant de cette famille et, sur cette base, de la continuité du monde. On imagine facilement à quel point notre pratique onomastique apparaîtrait aux Romains comme la fin du monde, la fin de la continuité du monde, comme insensée.

Cette inscription identitaire dans une lignée, noble ou non, s'est toujours faite aux dépens de la relation conjugale qui, en elle-même, n'octroie aucune parenté. Ce lien, transmis le plus souvent par les hommes, passe par un seul côté. En conséquence, la famille moderne fondée conjugalement abolit *l'importance de la filiation dans l'institution symbolique de la personne*. Elle désigne essentiellement le lien parents-enfants et non le lien qui unirait les ancêtres de ceux-là aux descendants de ceux-ci. On ne saurait donc insister outre mesure, dans l'interprétation des changements actuels, sur la disparition de la filiation.

Finalement, puisque la sociologie fait partie de la réalité sociale, on est fondé à comparer les paradigmes modernes à ceux d'aujourd'hui. La possibilité de présenter en harmonie différentes écoles sociologiques et plusieurs niveaux de théorisation confirme l'unité sociologique globale de l'institution familiale moderne. Il y a une parfaite concordance entre les thèses anthropologiques, historiques, démogra-

phiques, sociologiques et psychologiques présentées dans cet ouvrage. Il a été possible de placer en résonance des thèses parfois opposées ou se considérant comme exclusives car toutes parlent d'un seul et même sujet, qui est un sujet socio-historique : le sujet moderne. Et puisque ce sujet est synthétique, il n'y a aucune raison *a priori* pour que les théorisations divergentes s'affrontent au lieu de se répondre. En revanche, la remise en question des « paradigmes » modernes, en sociologie de la famille, souvent par la sociologie la plus reconnue, signale une sortie de la réalité socio-historique considérée.

Sociologie de la famille contemporaine

L'éclatement de la famille moderne à l'œuvre depuis une trentaine d'années a rendu problématique, aussi bien théoriquement que réellement, l'unité synthétique du modèle. Cet éclatement a commencé par une attaque en règle contre la « famille bourgeoise », comme si le mouvement contestataire des années soixante avait voulu donner raison à Engels qui l'a décrite comme un « pesant ennui qu'on désigne comme bonheur familial » (Engels 1974 : 79). Dénoncée comme bourgeoise, alors qu'on la croyait naturellement chaleureuse, ou carrément investie d'un discours politique dévoilant sa prétendue « privauté » (« Le privé est politique »), assimilée à de purs rapports économiques intéressés, la famille croule aujourd'hui sous le poids de sa déconstruction. C'est un peu comme si cette unité indivise avait éclaté en un ensemble de relations n'allant plus nécessairement ensemble, chacune étant alors redevable d'une réflexion spécifique. Il appert ainsi que la relation conjugale n'a pas nécessairement de vocation familiale, comme elle ne met pas nécessairement en présence des individus de sexe différent.

Il faut rappeler à quel point ces transformations sont récentes. Parsons lui-même, qui a élaboré comme discipline constituée en bonne et due forme, partie intégrante d'une théorie plus générale, la sociologie de la famille la plus systématique qui soit, célébrait, aussi tardivement qu'en 1955, la pérennité du modèle familial moderne[4]. Même chose en France. Dans un ouvrage important, publié par l'Institut national d'études démographiques, et visant à renouveler les idées sur la famille, Alfred Sauvy écrit en préface que « la famille bénéficie d'un vigoureux regain de force » puisqu'on l'affirme maintenant ouvertement comme « l'élément naturel et fondamental de la société et de l'État », ce qui serait d'ailleurs une tendance « mondiale » tant et si bien

4. Voir en particulier l'article « The American Family : Its Relations to Personality and to Social Structure », Talcott Parsons et Robert F. Bales (1955a), p. 3-33.

que, même à New York, « le mariage est assez fort pour n'avoir pas besoin de défenseurs »[5] !

La sociologie de la famille telle qu'on la connaît aujourd'hui n'a pas plus de trente ans et tire sa source de la remise en question du modèle moderne. Poursuivant pour ainsi dire le propre mouvement de son objet, elle est largement devenue la sociologie de toutes les relations sociales dont la famille, ou un de ses membres, est un des points terminaux, sans égard à l'unité synthétique historique du modèle. Avant de se sauver avec un morceau du modèle et de « reconstruire » la famille postmoderne à partir de lui seul, il conviendrait peut-être de prendre acte, une bonne fois, de son effectivité historique qui s'étend au moins sur cinq siècles.

Il me paraît significatif que l'unité catégorielle de la sociologie de la famille soit en train d'être sérieusement remise en question. Les « paradigmes » de la réflexion sociologique tendent à suivre le mouvement de leur objet, d'une manière a-critique. Il n'y aurait là aucun problème si on ne succombait à l'illusion scientiste en prenant les changements réels qui permettent une révision des catégories pour des découvertes scientifiques ! L'analyse des transformations de la famille, quand elle méconnaît l'auto-construction des catégories de la pratique, ne fait souvent que refléter les transformations réelles de l'objet.

Face aux mutations de la famille, on peut bien se consoler en transformant la famille en un « réseau » de relations d'entraide, en une construction psychologique ne comportant pas nécessairement des adultes de sexe différent. C'est peut-être « vrai », mais on s'empêche de saisir la portée historique des changements qui transforment ainsi la famille. Car, depuis la lancée anthropologique de l'humanité, la famille se trouve supportée constructivement, symboliquement, juridiquement, c'est-à-dire assumée humainement. Et lorsque s'effondrent d'historiques constructions, elle ne tient plus à rien. Ce genre de recherche est plus symptomatique qu'instructif. Au mieux, cette sociologie a une valeur descriptive. En réalité, en prenant pour une découverte scientifique le mouvement propre de l'objet, cette sociologie participe à sa déconstruction.

On ne peut appliquer, à la compréhension d'un objet spécifique, n'importe quel jeu de concepts aléatoire. Ainsi, l'estompage de l'opposition entre le privé et le public est une des caractéristiques primordiales des transformations contemporaines de la famille. Or, dans le cadre d'une telle dé-différenciation des sphères de la pratique sociale, appliquer à la famille des concepts issus de l'interprétation de

5. Ces citations sont tirées de la préface d'Alfred Sauvy à l'ouvrage intitulé *Renouveau des idées sur la famille*, publié sous la direction de Robert Prigent (1954). Les citations figurent aux pages 13 et 16.

la sociabilité publique, soit celle de la société civile ou de la société politique, contribue à rendre invisibles lesdits changements ou à leur enlever toute signification. Assimiler la mise au monde d'enfants à un travail productif, tenter de fonder l'amour sur l'intérêt ou analyser la famille en termes de lutte de classes, c'est toujours ôter à une réalité humaine son sens propre en prétendant la ramener à un fondement qui aurait toujours échappé explicitement aux sujets[6]. Inversement, l'opérationnalité de telles catégories « importées » pour la compréhension de la famille signifierait le changement réel de la pratique tout comme, par exemple, l'assimilation théorique de l'enfantement à un travail productif contribue en réalité à la rationalisation instrumentale de cette action humaine. De la même manière, l'insertion de la famille dans une notion aussi floue que celle de « réseau », comme on tend à le faire au Québec[7], risque de laisser inaperçus les changements de sa composition. La voisine qui garde la petite fait peut-être partie du « réseau », mais elle n'a jamais fait partie de la famille et c'est plus trompeur qu'utile d'élargir la définition de la famille à la notion de réseau, en croyant saisir par là ce que la famille aurait toujours vraiment été ! La même chose devrait être dite à propos des redéfinitions de la famille à partir de l'idée de couple, abstraction faite de la différence des genres[8] !

Les modifications actuelles de la famille rendent impérieux ce réalisme ontologique. Pour bien juger la portée de ses transformations contemporaines, il faut coller au plus près de ce qui a constitué son type qui aura eu un efficace historique d'au moins cinq siècles. Redéfinir la famille à partir de ce qui en reste en croyant saisir par là ce qu'elle serait vraiment (une unité de consommation, un couple, une relation monoparentale à des enfants, etc.) risque de rendre insaisissable la portée desdits changements. C'est pourquoi cet ouvrage s'attarde d'abord, et longuement, à la construction serrée du concept de famille à travers sa propre genèse historique à l'aune duquel, seulement, les changements actuels peuvent être décrits et compris. Avant d'en arriver là, il convient de traiter de la catégorie anthropologique de parenté.

---

6. Voir, par exemple, Gary S. Becker (1976), en particulier le chapitre VI. Sur l'enfantement comme travail productif, voir Françoise Braun (1987). Sur le même sujet, voir les actes du colloque *Génétique, procréation et droit*, Paris, Actes Sud, 1985 (en particulier les contributions de Bruno Latour et Odette Thibault).
7. Voir par exemple Fortin (1987). Voir aussi les recherches de Johanne Charbonneau, dont « L'enfant et le don » (1996).
8. Ainsi, le Conseil des affaires sociales et de la famille du Gouvernement du Québec utilisait une définition de la famille qui ne retenait plus la qualification des parents comme étant « de sexes différents ». C'est Renée B. Dandurand qui le souligne (1990 : 63).

Chapitre II

LE DOMAINE DE LA PARENTÉ

Il paraît difficile de se défaire de l'idée que les relations sociales appartenant au domaine de la parenté, tout en étant des catégories construites, demeureraient des interprétations *de quelque chose de naturel*. Elles seraient la conceptualisation de liens biologiques et les humains se distingueraient des animaux en ce qu'ils « symboliseraient », tout en les raffinant, des relations en dernier ressort biologiques héritées de leur passé commun. De part en part des études sociologiques ou anthropologiques sur la famille l'impression persiste qu'on parle toujours de la même chose lorsqu'on parle des liens de parenté. Dans l'histoire de la société, la *place de la parenté* changerait, se réduirait, mais sa signification demeurerait, en gros, la même. C'est notamment le cas pour les rôles de « père » et de « mère ». On peut admettre que le rôle de mère ait changé, mais on pense qu'une mère a toujours été une mère.

Pourtant, en étant attentif à l'étymologie du vocabulaire de la parenté qui, sans être moderne, demeure proche de notre univers de référence, ou aux descriptions ethnographiques des peuples dont les langues nous sont si étrangères qu'elles interdisent toute compréhension herméneutique, on peut déjà suggérer qu'un père moderne ne désigne pas le même genre de personne qu'un « père » à Rome ou qu'un « père » en Nouvelle Calédonie.

Dans un très grand nombre de tribus primitives, dans un assez grand nombre en tout cas pour nous forcer à être attentifs à ce que cela peut signifier, les frères du « père » et le « père » d'*ego* sont désignés par le même terme classificatoire, tout comme sa « mère » et ses propres sœurs. Pour saisir le sens de cette mère-là, il faut coller au pied de la lettre à la formule à laquelle Freud a recours dans *Totem et tabou* :

> Ceci signifie qu'un homme appelle père non seulement celui qui l'a engendré, mais aussi tout homme qui, d'après les coutumes de la tribu, *aurait pu épouser sa mère et devenir son père* [je souligne]; il appelle mère toute femme qui, sans enfreindre les coutumes de la tribu, *aurait pu devenir réellement sa mère* [je souligne][1]. (Freud 1965 : 15.)

Nous n'avons pas le choix d'essayer de comprendre comment *ego* appelle du même nom trois, quatre, cinq ou six hommes. On peut bien traduire « père », mais on pourrait aussi bien traduire « oncle ». Pourquoi pas? Une chose est toutefois certaine et incontournable : le terme désigne une *catégorie* de personnes qui tiennent, vis-à-vis d'*ego*, la même position *ancestrale*. Et puisque cette position est plurielle, on doit s'interdire d'associer ce père au père moderne en lui ajoutant un « rôle » différent.

Une remarque analogue doit être faite à propos du *paterfamilias* romain et, plus généralement, de la notion indo-européenne de *pater*. Il est d'abord clair que ce qui qualifie le *pater*, c'est sa « gouverne », son *auctoritas*. Tout ce qu'on connaît de la *familia* romaine nous dit que cet homme-là n'est pas un père au sens moderne. Sa position de *pater*, il la tient autant vis-à-vis des esclaves[2] que de ses fils, naturels comme adoptifs. La *familia* sur laquelle il règne peut comprendre, de notre point de vue, plusieurs familles nucléaires, entités que les Romains n'ont aucun mot pour désigner et qui donc n'existent pas pour eux.

Plus généralement, Benveniste n'a de cesse de le répéter, la notion de *pater* est la qualification permanente du dieu suprême des Indo-européens. Que la divinité ait donné son nom à l'homme ou celui-ci à celle-là, une chose est certaine : ce que ce nom-là nous dit de cet homme-là doit être cherché dans l'aire sémantique que recouvre la notion indo-européenne de *pater*. Cela désigne clairement une puissance sur un domaine, puissance sans partage : les « frères » du « père » d'ego n'y ont pas droit, comme c'était le cas dans les sociétés primitives.

La notion moderne de père désigne cet homme qui tient à partir de son rapport privilégié à cette femme qui est la mère d'*ego*, la position masculine dans le rapport parental. Tant que la position de parenté d'*ego* provient du clan ou de la lignée, au lieu du rapport marital duquel il est issu, il n'y a pas de père, au sens moderne. Aussi, par

---

1. Sigmund Freud : « La peur de l'inceste », *Totem et tabou* (1965), p. 15. On verra plus loin, par contre, que Freud traite de la « figure du père » et de la « figure de la mère » comme de catégories anhistoriques.
2. En latin, esclave se dit *famulus*. Il est significatif que le terme de *familia* en soit dérivé. Il signale qu'il s'agit de l'extension d'un *dominium*. Fustel de Coulanges écrit que « la signification vraie de *familia* est propriété. Il désigne le champ, la maison, l'argent, les esclaves ». Cité par Hannah Arendt (1983 : 73).

un curieux progrès à l'envers, il semblerait de prime abord que la parenté moderne soit celle qui colle le plus aux liens biologiques.

Dans la même veine, rien ne nous autorise à penser que l'absence de distinction entre cousins parallèles et frères co-utérins (selon le point de vue moderne), manifeste dans le fait qu'on les appelle du même nom (*phrater, frater*, etc.) traduirait une « méconnaissance » de la parenté « véritable ». Pour tous les peuples qui refusent de la faire, cette distinction est dénuée de signification. Et l'on doit en conclure, sociologiquement, qu'elle n'existe pas. Il n'y a pas, pour eux, de plus grande proximité entre des frères co-utérins (*adelphos, frater germanus*) que, pour nous, entre des jumeaux et des frères et sœurs « ordinaires ». Dans notre esprit, des jumeaux ne sont ni plus ni moins frères ou sœurs que des frères et sœurs « ordinaires », même si cela est sans doute faux, génétiquement parlant, en ce qui a trait aux monozygotes.

On pourrait multiplier les exemples à l'infini, mais il faut surtout conduire ce raisonnement à sa conclusion ultime : s'il n'y a pas de véritable parenté ou de noyau irréductible de celle-ci (fût-ce le rapport maternel), cela signifie-t-il que la parenté soit une lubie idéologique, une construction sociale arbitraire ? Il faut se demander, alors, ce que signifie la parenté, quel est le sens humain dont elle s'est chargée, et ce qui pousse à la parenté si ce n'est la filiation biologique réelle.

À travers cette discussion sur le domaine anthropologique de la parenté, nous voudrions montrer que depuis l'origine jusqu'à aujourd'hui, nous avons toujours affaire à une *distinction* qui établit les deux termes, les parents et des non-parents, et que c'est cette *distinction* qui est anthropologique et non un des termes, à savoir la parenté. Pour dire la même chose dans les termes de Lévi-Strauss, ni le moment de la prohibition de l'inceste, ni son envers exogamique, ne sont premiers ou décisifs. L'est plutôt le moment fondateur de cette distinction. C'est dire que c'est le moment de cette distinction qui est le moment « anthropologisant » et non la « symbolisation » des liens biologiques.

On se doit donc d'aborder en commençant le délicat problème de la lancée anthropologique d'une espèce, humaine, à partir d'une autre espèce, animale. C'est très modestement qu'il convient d'entrer dans ce domaine, ne serait-ce que parce que le début de l'humanité nous restera toujours obscur. On ne l'aborde qu'à partir de conjectures qui sont autant de conceptions anthropologiques de l'être éponyme dont on essaie de comprendre la mise en forme originelle. Nous proposons une modification de la thèse « échangiste » de Lévi-Strauss en suggérant que c'est uniquement sur fond de socialité *animale*, c'est-à-dire de groupes constitués, qu'il est possible de penser l'alliance *de groupes*. En d'autres termes, l'anthropologisation est dépassement, non pas de la Nature, mais d'un premier niveau de socialité animale lorsqu'une conduite purement instinctuelle (l'enjeu pour les femelles) sera deve-

nue un obstacle à cette socialité primordiale. Avant de procéder, soulignons la portée de ce chapitre dans l'ouvrage. Les considérations sur le caractère anthropologique de la parenté ne sont pas immédiatement utiles à l'interprétation des transformations contemporaines. Elles ont un intérêt théorique tout à fait général et visent plus précisément à fonder une compréhension radicalement sociologique de la parenté. Elles débouchent cependant, en deuxième partie, sur des distinctions qui auraient pu figurer dans celle consacrée au concept de famille moderne. En effet, nous aborderons ensuite les différents sens dont l'idiome parental s'est chargé historiquement, étant donné qu'il ne saurait y avoir de fondement substantiel à ce qui est le résultat d'une *distinction* catégorique. Ainsi, nous distinguerons la parenté comme lien social fondamental de la parenté comme inscription dans une lignée et donc comme solidarité envers celle-ci de la parenté moderne qui désigne essentiellement des liens de proximité.

Signification de la catégorie anthropologique de parenté

Tout ce que nous connaissons des groupes humains dont l'étude nous a permis, par extrapolation, de forger le concept de sociétés primitives, témoigne de l'omniprésence des rapports de parenté. La parenté y tient une place fondamentale : c'est à partir d'elle et en son langage que les liens qui unissent les uns aux autres les membres d'une même communauté sont tissés. *Les rapports sociaux sont des rapports de parenté.* Cette omniprésence nous permet de supposer que l'organisation par la parenté a joué un rôle fondateur dans la lancée anthropologique. Nous reviendrons plus loin à l'analyse du rôle structurant de la parenté, lorsque nous nous attacherons à la place occupée par la parenté selon le type de société. C'est ce fondement anthropologique qui nous préoccupe pour le moment.

Pour en comprendre la signification, il faut rendre compte, en même temps, et de l'impossibilité de rapporter la parenté à des relations biologiques, et de son universalité. C'est de cette façon que Lévi-Strauss aborde le problème de la prohibition de l'inceste : si son universalité renvoie à la Nature, son caractère de règle comme la variabilité de son contenu en fait un phénomène culturel.

Lévi-Strauss a fait du tabou de l'inceste le pivot de son interprétation sur l'articulation entre Nature et Culture et c'est à cet unique aspect que s'attachent les remarques qui suivent. Cette idée d'« articulation » est moins claire qu'il n'y paraît. Elle désigne deux phénomènes différents : le *passage* de la Nature à la Culture et, d'autre part, le *mode d'existence* de cette Culture qui, ayant dépassé l'animalité, y reste pourtant articulée. Articulation au sens de moment de passage, de condi-

tions de passage ; ou au sens d'un mode d'être qui advient *comme* une articulation sur un niveau premier, biologique, mais irréductiblement construit au-dessus de celui-ci[3].

Comprendre l'avènement d'un ordre spécifique (humain) qui se présente lui-même comme articulation à un autre ordre (animal), et comprendre le lien ou le passage de l'un à l'autre, sont deux questions différentes. Le premier moment oriente la réflexion vers une ontologie de l'ordre symbolique[4] ; le second vers des considérations portant sur la genèse historique réelle de ce nouvel ordre à partir du premier. Et c'est bien évidemment à partir du premier moment que des hypothèses génétiques sont possibles, car on n'aura jamais la preuve de ce qui s'est passé, à l'origine. Chez Lévi-Strauss, ces deux moments se trouvent télescopés et c'est pourquoi, alors que la différence catégorique entre les deux ordres est claire (une *règle* explicite prescrivant l'exogamie contre un *comportement* autorégulé instinctuellement), il embrouille par moments la question par des formules métaphoriques.

Il faut dire que c'est clairement le premier moment de la réflexion qui intéresse l'anthropologue. Son célèbre ouvrage, *Les structures élémentaires de la parenté*, s'ouvre sur le problème du rapport entre Nature et Culture saisi à partir du phénomène de la prohibition de l'inceste. Puis, après un gigantesque détour par les structures de parenté qui établissent hors de tout doute la signification exogamique du tabou, l'ouvrage se clôt sur une résolution formelle (linguistique) du problème posé en ouverture[5]. Si Lévi-Strauss ne discute pas du moment concret de passage, du moins explicitement, il ne peut s'empêcher de l'établir implicitement dans l'esprit du lecteur. Il n'y a pas

---

3. La sociologie avait pu contourner cette question du rapport entre le social et le biologique. Il lui suffisait de montrer que les faits sociaux « proviennent » de la société, et non de la conscience ou de l'organisme individuels. C'est par le biais de l'anthropologie que cette question fait retour.
4. C'est ainsi que se présente l'*Introduction à une théorie générale du symbolique*, de Michel Freitag (1986a). L'auteur tient le pari d'enraciner le symbolique dans la conscience sensible en faisant le pont entre la médiation sensori-motrice et la médiation symbolique, qui restent toutefois distinguées catégoriquement. Cette manière de réunir tout en les distinguant le vivant et l'humain rompt avec le darwinisme et le cartésianisme en conférant à l'animal une richesse de rapport au monde, irréductible à son instinct et donc à des mécanismes biochimiques. Dans la même veine d'accroissement de la conscience animale au monde, on lira les thèses d'André Pichot (1991) sur le vivant, celles d'Adolph Portmann (1967) sur la forme animale et leur utilisation phénoménologique par Hannah Arendt dans *La vie de l'esprit* (1978).
5. Lévi-Strauss écrit ainsi : « [...] une seule, parmi toutes les sciences sociales, est parvenue au point où l'explication synchronique et l'explication diachronique se confondent, parce que la première permet de reconstituer la genèse des systèmes et d'en opérer la synthèse, tandis que la seconde met en évidence leur logique interne et saisit l'évolution qui les dirige vers un but. Cette science sociale est la linguistique, conçue comme une étude phonologique. » (Lévi-Strauss 1968 : 564-565.)

beaucoup de singes qui s'accouplent là, mais le lecteur ne peut pas ne pas avoir ce modèle de référence en tête.

Autant Lévi-Strauss est précis et disert quand il s'agit de reconduire tous les types de structuration par la parenté à *un* principe exogamique, autant il est vague et métaphorique quand il s'agit de parler du pont, de l'articulation. « En un sens », écrit-il, la prohibition appartient à la nature, et « en un sens », elle appartient à la culture. « Elle est ce par quoi la nature se dépasse elle-même », mais chacun sait bien que, arrivé là, l'auto-dépassement est déjà loin derrière[6].

Puisqu'il essaie de saisir la structure archétypique de l'anthropologisation, il est vain de s'attendre à des considérations précises sur ce qui a mené à l'anthropologie. Mais pourquoi ce flou sur une opposition catégorique? Pourquoi ne pas dire simplement : tant que la reproduction d'une *espèce* animale se fait par l'intermédiaire de la vitalité spécifique fixée instinctuellement chez ses congénères, alors on est dans la Nature; tant que la reproduction de *groupes* constitués se fait par des règles qui régissent la reproduction sexuelle on est dans la Culture?

Ce qui n'est pas clair, chez Lévi-Strauss, c'est ce qui est reproduit par la reproduction, a-t-on envie de dire. Avant la prohibition de l'inceste, on peut parler de la reproduction de l'espèce, plus exactement, du maintien d'une espèce (animale) par la reproduction (biologique). Et encore, il faut élargir, comme on le verra, la catégorie de la reproduction sexuée pour tenir compte de la socialité animale. Mais dès qu'il est question du maintien d'un ordre qui se tient dans l'alliance entre groupes, *i.e.*, pour utiliser une formule vieillotte, dans des rapports sociaux, on doit dès lors parler de la reproduction *des rapports sociaux*. Entre le face à face des protagonistes de la reproduction sexuée et le groupe à groupe des protagonistes de la reproduction culturelle-symbolique[7], il manque chez Lévi-Strauss la médiation du développement de la socialité animale, plus exactement d'une vie de *groupe* et d'une propension au maintien du *groupe* qui seule permettra de penser l'alliance de *groupes*.

---

6. Claude Lévi-Strauss (1968). Je paraphrase des passages de la conclusion du chapitre sur « Le problème de l'inceste », p. 14-29. Notons pour mémoire que, pour suggestives que soient des considérations sur le commencement de la culture, une société qui parle, qui a des mythes, de subtiles formes d'échange, et ainsi de suite, est rendue très loin du commencement. Le pont entre le début de la reproduction sexuée et la prohibition de l'inceste franchit une distance énorme!
7. Cette notion de *reproduction culturelle-symbolique* est tirée de Michel Freitag (1986b). Freitag caractérise le mode formel de reproduction des sociétés primitives en ces termes. Elles se maintiennent dans le temps sans la médiation politique propre aux sociétés traditionnelles et moderne, par le biais d'un système symbolique consistant, à la limite, dans le partage d'une langue commune reproduisant immédiatement le mode d'action sur le monde par le rétablissement du sens qui lui est immanent.

Oublions un moment le versant incestueux de la prohibition et concentrons-nous sur son versant intentionnel : pousser à l'alliance entre groupes. « Si la racine de la prohibition de l'inceste est dans la nature », écrit Lévi-Strauss, « ce n'est jamais que [...] comme règle sociale que nous pouvons l'appréhender » (1968 : 34). La prohibition *est* une règle sociale. Elle l'est dans sa forme discursive, explicitement *normative*; elle l'est dans sa visée, exogamique, qui est son envers et à vrai dire sa finalité propre. Si, effectivement, la signification du tabou de l'inceste est l'impératif exogamique et si cet impératif ne fait que rejouer un pacte sociétal inaugural en le reconduisant à l'infini, on devrait considérer que c'est la prohibition de l'inceste qui est le versant négatif du principe exogamique. La logique implacable de Lévi-Strauss peut à partir de là se déployer et conduire à l'univers de la règle comme règle, dont la visée est l'alliance à travers un principe de réciprocité dont l'exemple élémentaire et fondamental est l'organisation dualiste, etc.[8].

Il n'y a rien à redire aux thèses de Lévi-Strauss sur la signification exogamique du tabou de l'inceste. Il n'y a rien à redire non plus à l'idée que l'universalité de ce tabou désigne le terrain (« naturel ») sur lequel le passage à la Culture s'est effectué. Cependant, jamais il ne parvient à justifier l'alliance des groupes, sauf à la faire reposer uniquement sur l'échange des femmes, en mettant tout le poids de sa démonstration sur le caractère symbolique de cet échange. Or, cet échange, si symbolique soit-il, est second par rapport à l'alliance des groupes et ce que la prohibition fonde, au total, c'est *l'alliance des groupes médiatisée par cet échange des femmes*. Toute interprétation de cette prohibition fondatrice d'humanité doit nécessairement rendre compte des deux dimensions concrètes du phénomène : le fait qu'effectivement l'alliance se réalise à travers un échange symbolique (on y viendra) *des femmes*, et le fait que cet échange réalise l'alliance *des groupes*. Voyons comment Lévi-Strauss résout formellement cette question en conclusion de son ouvrage.

Après avoir souligné l'homologie de sa démarche, qualifiée de « sociologie de la famille » (p. 565), avec celle de la linguistique, il écrit :

> L'émergence de la pensée symbolique *devait exiger* [je souligne] que les femmes, comme les paroles, fussent des choses qui s'échangent. C'était en effet, dans ce nouveau cas, le seul moyen de surmonter la contradiction qui faisait percevoir la même femme sous deux aspects incompatibles : d'une part, objet de désir propre, et donc excitant des instincts sexuels et d'appropriation; et en même temps, sujet, perçu comme tel, du désir d'autrui, c'est-à-dire moyen de le lier en se l'alliant. (1968 : 569.)

---

8. Je relie en une phrase les titres des chapitres III à VI. La citation précédente est extraite de la première phrase du chapitre III : « L'univers des règles », p. 34.

Si précieuses que soient ces remarques pour signaler que les femmes ne sont pas échangées pour leur valeur intrinsèque précisément parce que leur échange est un renoncement qui, pour exister à ce titre, doit prendre en considération, par-dessus le désir propre, celui de l'Autre, elles ne permettent pas de rendre compte de ce que ce sont des groupes qui régissent le processus d'un bout à l'autre, et pas des mâles. En outre, rien ne permet de comprendre comment cette prise en considération du désir de l'autre n'a pas conduit à la coalition des mâles puissants contre les plus faibles ou des plus vieux contre les plus jeunes[9]. Or, on ne retrouve, dans toutes les sociétés primitives connues, ni une telle instrumentalisation des femmes, ni, surtout, une telle constitution de la socialité sous l'égide d'une domination. Car ce que nous signale l'alliance c'est que, même par la médiation de l'échange des femmes, c'est toujours l'alliance qui est visée et cette alliance elle-même n'est pas un échange, mais une nouvelle manière de vivre. D'autre part, l'échange est un renoncement à la violence.

À aucun moment Lévi-Strauss ne concentre sa réflexion sur les nécessités réelles où « l'éclosion de la pensée symbolique » a pu surgir. La nécessité invoquée pour rendre compte de l'invention de la vie sociale, « forme collective de la pensée symbolique », est une nécessité *formelle*, qui « découle » de la structure du symbolique, de la différence entre le signifiant et le signifié, entre le symbole et la valeur. L'émergence de la pensée devait s'exiger elle-même en exigeant que les femmes soient considérées « comme les paroles ».

La nécessité d'un échange constitutif du lien social, qui constitue, consolide et reproduise l'alliance entre *groupes* et non entre *mâles*, suppose l'existence préalable desdits groupes. Et même si c'est la rivalité pour les femelles qui a porté atteinte à la survie du groupe, c'est l'impératif de maintien du groupe qui seul peut avoir conféré aux femelles une valeur symbolique plus grande qu'elles-mêmes.

La seule façon de fonder le caractère « échangiste » et socialisateur du tabou de l'inceste, au sens de fondement du lien social, c'est de montrer ce qui est remodelé et transformé par l'alliance. La nécessité de s'allier n'a pu surgir que sur fond de socialité déjà élaborée dans le

---

9. Maurice Godelier, qui critique Lévi-Strauss, développe un postulat insoutenable, dans le but de contourner celui d'une violence originelle inhérente, selon lui, à la compétition naturelle pour les femelles. Il suppose la perte des signes de l'œstrus et la nécessité concomitante d'avoir avec soi les femelles en permanence pour s'assurer une progéniture. Question : comment a pu advenir une telle perte des signes corporels de fécondité, sinon à travers la pratique d'une sexualité non-copulatoire ? Je ne vois par ailleurs aucun problème à ce que l'humanité se soit fondée d'une manière visant à enrayer une violence inscrite dans le monde animal. Se reporter à son article intitulé « Sexualité, parenté et pouvoir » (1989 : 1142-1143).

règne animal[10], socialité qu'on peut décrire comme *interdépendance concrète* des individus au sein des groupes constitués au sein d'une même espèce. Les primates devaient en être arrivés à un stade d'interdépendance assez poussé entre individus du groupe pour que *la survie de l'individu apparaisse comme étant liée à la survie du groupe.* Comme membre d'un groupe dont par la pratique je suis dépendant pour ma survie, il peut venir à la « réflexion » que ma propre survie et la survie du groupe sont une seule et même chose. Tous les comportements liés à la protection du groupe, tous ceux manifestant le besoin du groupe pour la survie individuelle, expriment que l'être de l'animal est déjà en partie porté par le collectif.

Il y a d'ailleurs une sorte de tabou portant sur la question des régulations pratiques du comportement reproducteur chez les animaux, tabou qu'il faudrait lever pour enrichir la discussion sur la socialité en général. Chez les loups, seul le chef de la meute s'accouple avec les femelles. Les autres y consentent, d'une manière qui ne peut être instinctuelle. Il n'y a aucune commune mesure, par exemple, entre l'anarchie de l'accouplement des chats dans la ruelle et l'organisation de l'accouplement chez les chimpanzés ou les babouins. Dans tous les groupes animaux, on constate des règles pratiques *reconnues* par les congénères de telle façon, par exemple, qu'un mâle ne passe pas sa journée à se battre pour la même femelle! Ces régulations pratiques font signe vers une entité collective puisqu'elles débordent le simple face à face du mâle et de la femelle, les partenaires de la reproduction sexuée, et excèdent la régulation purement instinctuelle du comportement. En voici quelques exemples tirés d'un article de Maurice Godelier (1989).

« Ainsi, écrit-il, on constate chez le gibbon (espèce monogame) et le gorille (espèce à harem) qu'à l'approche de leur puberté, les jeunes sont expulsés du groupe par leurs parents, le père expulsant les jeunes mâles, la mère les jeunes femelles. Dans d'autres espèces, plus proches de l'homme par leur organisation sociale parce que vivant en groupes multi-mâles et multi-femelles, tels les babouins ou les chimpanzés, on assiste au moment de la puberté, soit au départ des mâles (babouins), soit à celui des femelles (chimpanzés) ». Godelier évoque encore le « comportement des femelles qui, après une période d'attachement initial à leurs petits, entreprennent de les forcer à se détacher d'elles », « étant plus agressives avec les jeunes mâles qu'avec les jeunes femelles ». Certains auteurs ont même noté, écrit-il finalement, que si

10. Je laisse ouverte la question de savoir s'il faut qualifier le règne sur la base duquel l'anthropologie a pris naissance de « règne animal ». Chose certaine, ces primates devaient être passablement éloignés de leur être-animal. Il est aussi certain, cependant, qu'ils auraient pu en rester là.

des accouplements mère-fils existent, « ceux-ci surviendraient dans des contextes tels que l'accouplement apparaît surtout comme une conduite d'apaisement de la mère vis-à-vis d'un jeune mâle en détresse ».

Il est aussi absurde d'attribuer aux animaux une répression de l'inceste, puisque son existence tient dans l'explicitation de la règle, que de nier au comportement animal toute régulation qui ne soit pas purement instinctuelle, c'est-à-dire fixée dans l'individu par l'espèce dans un montage physique. Non assujetti à une régulation explicite du comportement par une règle sociale, le monde animal ne loge pas à l'enseigne d'une non-régulation du comportement qui verrait régner la toute puissance de l'instinct, essentiellement reproducteur, investi particulièrement chez les mâles. L'accouplement pour une saison, ou deux ou trois ou quatre, est une régulation pratique. Chasser les jeunes mâles de la horde en est une autre. Il est de toute façon absurde de penser que la socialité humaine se serait élaborée à partir de rien : absence de socialité, absence de régulation de la reproduction, absence de pratique technique, absence de compassion, et ainsi de suite. Pour penser ainsi, il faut invoquer un bon Dieu !

La différence entre les deux sortes de règles régissant les deux règnes est pourtant claire et tient au caractère explicitement régulateur de la règle s'appliquant à un comportement qui était régi instinctuellement. Et c'est le *foyer* à partir duquel cette règle est émise qui change toute l'affaire. Dès que, pour des raisons qui sont ici sans importance, des groupes auront été amenés à s'unir, c'est la totalité constituée par leur unité qui est désormais leur nouvel être, duquel peut naître une règle *sociale*. Parce que, dans ce mouvement, l'interdépendance concrète qui existait déjà dans chacun des groupes est *objectivée*. Prenons un exemple. Il n'y a pas parfaite identité entre les manières de faire (de se nourrir, de cueillir des fruits, etc.) chez tous les groupes animaux d'une même espèce. Lorsque la pratique aura amené deux groupes à s'unir, leurs manières de faire respectives se trouvent du coup objectivées par la comparaison que l'alliance permet.

Lévi-Strauss rend parfaitement compte de ce que le domaine régi par la règle prohibitive (la reproduction) signale le terrain sur lequel la Culture s'est constituée. Cependant, il néglige le fait, fondamental, que cette règle unit des groupes que son avènement ne saurait créer. Quand bien même un enjeu pour les femelles aura joué un rôle déterminant, il faut encore des groupes constitués pour que, d'une part, la simple parade ou l'esquive ne permette pas de mettre un terme à la rivalité et, d'autre part, pour que la menace se traduise par l'alliance entre groupes. Il suffit de poser un début de socialité ou d'interdépendance fonctionnelle entre les « individus » au niveau animal.

Envisagé uniquement comme échange, l'échange des femmes serait instrumental car il signifierait que des mâles échangent des femelles. Or ce n'est pas ce dont il s'agit : des groupes s'unissent et l'échange des femmes *symbolise cette alliance*. Pour en rester aux catégories de Lévi-Strauss, ce n'est que par le biais de et dans le cadre de *l'alliance* que les femmes peuvent acquérir la valeur sur laquelle il insiste tant, au sens de *valeur symbolique* d'un lien qui déborde l'échange. Si effectivement c'était la valeur des femmes pour la reproduction qui les rendait si « précieuses », leur échange serait l'échange du bien le plus précieux. Or, il faut penser que la rivalité pour les femelles, quand elle posa une menace à la vie des groupes, a pu les faire apparaître *d'un point de vue qui les dépasse elles-mêmes*. Ainsi rapportées au groupe, parce que l'enjeu qu'elles constituent menace le groupe, elles pourront *représenter* le groupe, son avenir, sa survie. Elles peuvent acquérir cette valeur, non pas en elles-mêmes, mais par le caractère symbolique. C'est l'alliance qui établit l'échange comme symbolique, identitaire et non instrumental.

L'intérêt d'une telle interprétation est aussi de permettre de penser comment, dans sa fondation, la Culture a pu prendre l'allure d'un *choix* allant dans le sens de l'élargissement des rapports sociaux, du dépassement d'un niveau premier de « socialité », lorsque ce niveau de « socialité » s'est trouvé menacé. Pour paraphraser une formule marxiste, on pourrait dire qu'à un certain degré de développement du rapport au monde des groupes animaux, le mode de régulation instinctuel du comportement est devenu un obstacle au développement de ce rapport. On peut en tout cas comprendre comment, à partir de cette orientation socialisatrice, on a été conduit à renforcer catégoriquement la raison d'être de l'échange. Une fois arrivé là, vivre et subsister a très bien pu acquérir le sens de réinstituer ce geste inaugural par lequel l'alliance a constitué une nouvelle totalité. Cette interprétation est aussi conforme au caractère contingent de la réalité, humaine aussi bien qu'animale.

Dans cette perspective, on pourrait donc dire que la parenté est la première « idéologie », la première justification trouvée, la *légitimation* de la nécessité reconnue de s'allier entre groupes. Cela implique, en tout cas, que la parenté, la structuration sociétale autour de la parenté, n'a pas en son fond la reconnaissance de rapports premiers établis dans l'engendrement. Cela seul devrait nous obliger à chercher ailleurs que dans la reproduction (de l'espèce) ce qui pousse à l'anthropologisation. *Il a dû s'agir de la reproduction des groupes*. Cette reconnaissance des liens qui nous unissent (la structuration par la parenté) ne s'est pas faite sous l'égide de la « conceptualisation » de rapports biologiques premiers, mais au contraire, comme une légitimation *a posteriori* de l'alliance entre groupes. Il faut préciser le sens qu'il peut y avoir à construire une telle

légitimation *a posteriori* car la connotation idéologique de la procédure paraît prêter flanc aux objections d'instrumentalité.

La parenté, entendue au sens de liens désignant des proches, des consanguins, ne peut surgir que de la conscience de ceux-ci et cette conscience n'est elle-même possible que sur la base d'une différence, différence objectivée dans et par l'alliance. En toutes ces choses, c'est l'alliance qui est fondamentale. La parenté n'a donc aucun accent idéologique. Elle vient après coup et à rebours, à travers la conscience de soi comme groupe proche que rend possible l'unité des groupes.

Ce qui pousse à la parenté, c'est la nécessité d'élargir le champ de socialité. Dans ce mouvement et sur la base de la nouvelle entité collective créée, la distinction entre un groupe propre et un groupe allié peut recevoir un début de signification, devenir possible comme distinction. Avant l'orientation vers l'alliance entre groupes, cette distinction (consanguins et alliés) ne peut pas avoir de sens, de fondement réel. Ce point de départ échangiste, bien qu'hypothétique, permet de renforcer il me semble la signification essentiellement échangiste que Lévi-Strauss confère au tabou de l'inceste. Il permet aussi de comprendre comment, à un moment donné, la constitution de ce qui allait devenir l'humanité a pu se présenter comme un *choix*, choix que, depuis ce temps, nous n'avons de cesse de réaffirmer en l'élargissant.

Il faut alors dire que c'est une première totalité sociétale qui est constituée par l'unité de tout ce qui se trouve structuré par la règle échangiste. Dans le cas le plus simple : un groupe qui s'interdit à lui-même de prendre les femmes en son sein, se forçant à les prendre dans un autre groupe auquel il donne ses femmes, l'ensemble de ces groupes étant désormais le véritable (et nouvel) ensemble auquel s'opposent ceux qui ne sont pas parvenus à ce stade de développement (des barbares!) ou qui participent d'un autre réseau de parenté (des étrangers).

Si hypothétique que soit cette interprétation, et quelque obscur que reste jamais le début de l'humanité, on peut dire en radicalisant la thèse échangiste de Lévi-Strauss que :

1. au fond de l'échange, il ne saurait y avoir autre chose que la nécessité de l'échange, c'est-à-dire un choix qui a dû se poser dans ces termes;
2. la compétition pour les femelles ne permet pas vraiment de fonder cet échange, car tout ce qu'on connaît des sociétés primitives, c'est précisément l'absence de pouvoir constitué par une catégorie de personnes. Ce qui prime dans l'échange des femmes, ce n'est pas la puissance affirmée des hommes sur celles-ci, mais le renoncement à la puissance à travers l'échange, ce qui nous force à supposer des partenaires de l'échange (des groupes) déjà constitués comme groupes;

3. la parenté doit être considérée à partir de là comme une première théorie de l'humanité ou des rapports humains; on doit la considérer comme une justification *a posteriori* d'une orientation prise dans le sens de l'élargissement des rapports entre groupes; de plus, cette structuration par la parenté manifeste le premier niveau de réflexivité humaine reconnaissable; on peut donc concevoir, à l'origine, en dépit de l'immédiateté dans laquelle sera vécue l'appartenance à un réseau de parenté, la réflexivité inhérente à une telle façon de vivre;
4. en son idiome, la parenté ne subsume pas seulement les relations de consanguinité (qui seraient la véritable parenté) mais une nouvelle totalité (la première société) qui comporte deux moments : le moment consanguin, le moment de l'alliance et, à vrai dire, l'ensemble constitué par ces deux dimensions d'un rapport social plus global auquel finiront par s'opposer d'autres totalités analogues.

Avant de passer à l'analyse des types de parenté selon les types de société, il convient de mettre une sourdine sur ce qui a été dit plus haut d'une manière critique à l'égard des thèses de Lévi-Strauss. On pourra trouver qu'il n'y a rien de neuf dans ce qui a été avancé, par rapport à Lévi-Strauss. J'ai moi-même le sentiment qu'il s'agit simplement d'une question d'emphase dans la discussion. Mais cette emphase est d'une importance primordiale. L'insistance sur l'antériorité des groupes a le mérite d'aller dans le sens d'une qualification non substantielle de l'humanité, conforme à la thèse sociologique qui fait de l'homme un être social, d'une manière qui ne soit pas formelle ou structurelle. Pour parler en termes tout à fait communs, la socialité est une orientation plus ouverte aux autres prise dans le développement, orientation contraire au rabattement instinctuel du comportement, rabattement qui est toujours « bête ». C'est un parti pris contraire à celui de se fier à son instinct. Dans des conditions que nous ne connaîtrons jamais vraiment, il s'est trouvé des groupes qui, en s'alliant, se sont *engagés* dans une voie qui les a irrémédiablement éloignés de leur instinct. Et nous voici.

Significations historiques différentielles de la parenté

Les structures de parenté

Quelle que soit la validité de cette hypothèse anthropologique, des conclusions analogues peuvent être tirées sur la base d'une phénoménologie de la parenté. La désignation d'une catégorie d'êtres comme étant proches (des consanguins) n'a de sens que *relativement à une autre catégorie* : les alliés (virtuels). Tout comme l'identité d'homme est nécessairement relative à l'identité de femme. En considérant ce fait,

que la dénomination d'un groupe de parents fait immédiatement signe vers un groupe de non-parents, on peut poser que c'est le moment de la distinction qui fonde la signification corrélative des deux termes et donc qu'il est toujours question de relations sociales lorsqu'il est question de parenté.

L'alinéa précédent a porté sur le caractère anthropologique de la parenté. Nous allons maintenant nous attarder sur la place qu'elle occupe dans les différentes sociétés en commençant par la société primitive. Comme nous avons fait constamment référence à cette dernière, ne serait-ce qu'implicitement, nous nous permettrons ici d'être bref en nous contentant d'apporter les précisions nécessaires pour la suite de la discussion.

En premier lieu, la parenté structure effectivement les sociétés primitives. Cela doit être entendu au sens où elle confère l'ordre structurant à la société à partir des distinctions qu'il est possible d'établir en son langage. Deux aspects de cette totalisation peuvent être soulignés. En premier lieu, l'unité globale d'une première société est constituée par tout ce que recouvre ce réseau de parenté. En conséquence, ceux qui n'en font pas partie sont des ennemis et, à la limite, des êtres dont on n'est pas certain qu'ils possèdent la qualité d'humains, raison pour laquelle on les affuble de noms aussi étranges que « larves de nos poux », « mangeurs de poisson cru[11] », etc. Cette emprise de la parenté sur l'être social est si totale qu'un célibataire, par exemple, est une sorte d'exclu de l'intérieur : il n'est en rapport d'obligation et de redevance avec personne, un peu comme les itinérants ou les SDF.

En second lieu, toutes les relations, y compris celles qui mettent en circulation des choses et des produits, sont compréhensibles dans le cadre de ce réseau de parenté. Puisque la parenté a signifié d'abord la structuration globale de la société par un idiome parental, il s'ensuit que l'ensemble des pratiques apparaît comme émanant de cette structuration. Que le partage des tâches sociales entre clans soit lié à des divisions fonctionnelles (cueilleur ou pêcheur), à la possession d'un bétail, à la répartition des parties d'un animal, c'est toujours en fonction de la structuration par la parenté que telle personne reçoit sa part et, à vrai dire, son être. C'est la place occupée dans ce réseau d'ensemble qui lui confère son identité. Dans les sociétés primitives, la personne sait qui elle est en récapitulant la position qu'elle occupe dans le réseau de parenté. La question : « Qui es-tu ? » appelle une énumération des vecteurs de parenté à la rencontre desquels l'individu se situe de telle façon que sa réponse pourrait bien consister en un « Je suis là », au point de rencontre de tous ces rapports. Il n'y a pas à se surprendre de l'existence d'une telle identité immédiate et « pointilliste ».

11. C'est ainsi que se désignaient entre elles certaines tribus amérindiennes.

Elle n'est pas moins sociale que l'identité moderne. Elle désigne le mode de participation à un ensemble défini comme structure de parenté. Être social, constitué par le rapport social, rapport essentiellement idiomatisé comme réseau de parenté, l'individu est nécessairement défini comme un moment de ce rapport.

Dernière remarque. Puisque la parenté, au sens le plus général et en même temps le plus profond, c'est la norme générale des rapports sociaux même quand le mythe doit rétablir la « légitimité » de ces rapports concrets, il n'y a pas ici d'allégeance particulière envers « sa » famille par opposition aux familles « étrangères ». Les étrangers sont ceux qui ne participent pas de ce réseau d'ensemble duquel consanguins et alliés font partie. Ce sont, par exemple, d'autres tribus. La filiation, ici, nomme l'origine et trace la destination. Si je suis de tel clan, cela signifie immédiatement que, comme homme ou comme femme, les hommes ou les femmes de tel autre clan me sont destinés. Si la filiation est fondamentale dans la répétition du jeu de l'alliance qui reproduit la tribu, l'enracinement d'un être dans l'existence n'appartient pas encore unilatéralement à son « lignage ». Son allégeance la plus profonde et la plus fondamentale reste donc tribale, et non filiale (matri ou patri-linéaire). Le nom de famille n'a pas encore remplacé le nom du clan, ce qui sera le cas avec le lignage.

La filiation

Le changement à partir duquel il est possible de différencier la parenté primitive de la parenté traditionnelle, c'est, d'une part, la résorption de la parenté comme médium structurant l'ensemble des rapports sociaux et imprégnant donc l'ensemble des pratiques sociales, et, d'autre part, le fait concomitant que la parenté tendra à ne plus désigner que des rapports d'*allégeance envers sa propre parenté* (sa lignée), alors que ce sont des rapports d'un autre type qui présideront aux liens avec les autres[12].

La société traditionnelle n'apparaît pas à l'individu comme un ensemble totalement compréhensible en termes de rapports de parenté. Relations de clientèle, esclavage, rapports de suzeraineté, commerce, artisanat, hiérarchie de castes ou d'ordres sociaux, etc., sont autant de rapports qui ne participent plus d'une structuration de la société par la parenté. La société traditionnelle se présente, pour l'individu, comme

12. Il est hors de mon propos de tenter de rendre compte de ce changement. Une justification pleine et entière devrait rendre compte de la genèse du pouvoir dans les sociétés traditionnelles, à partir des sociétés sans État. Là-dessus, je renvoie aux thèses contradictoires mais peut-être complémentaires de Pierre Clastres (1974), Marcel Gauchet (1985) et Michel Freitag (1989).

une hiérarchie de puissances établies sur le monde, une hiérarchie d'ordres sociaux ou de castes. L'insertion dans le monde est médiatisée par la *condition sociale*, ce à quoi il faut immédiatement ajouter que la famille est pour l'individu le dépositaire de sa condition sociale.

Dès qu'une partie de la pratique sociale échappe à la structuration par la parenté, l'identité de l'individu se dédouble entre l'appartenance à une *condition sociale* et l'*allégeance familiale*. Le fait qu'un individu hérite de sa condition sociale en naissant implique qu'il ait tout à fait conscience de la diversité des conditions sociales : il aurait pu naître dans une autre condition. Cela signifie en même temps que, si c'est par sa famille qu'il hérite de cette condition, ce qui régit les rapports de tous à tous n'est plus une même structuration d'ensemble, mais l'ordonnancement d'une *hiérarchie de conditions sociales*. Cet ordonnancement définit des catégories formelles d'êtres, littéralement, des sortes d'existants qui ne sont plus destinés à s'allier à d'autres groupes d'un même système de parenté, mais qui sont plutôt destinés à des types d'activités « appartenant » à la définition de leur ordre social. Toute personne a donc deux types de rapports qui l'unissent aux autres : un rapport d'allégeance vis-à-vis de sa propre famille, un rapport de rivalité, de domination ou de subordination qui la lie aux autres catégories de personnes, aux autres ordres sociaux.

Il faut souligner le niveau plus élevé de réflexivité inhérent à la parenté traditionnelle. Dans le cas des sociétés primitives, l'adhésion de l'individu à sa propre position dans le réseau de parenté est, en même temps, adhésion à l'ordre d'ensemble de la société. L'identité de l'individu est une identité-de-position dans le réseau de parenté, cette appartenance lui apparaissant en conformité avec l'ordre des choses qui définit la commune « humanité » des « participants » à un tel réseau (tribal), toujours particulier et circonscrit. Étant donné que, de l'intérieur de sa condition sociale, l'individu est appelé à entrer en rapport avec les autres catégories d'êtres (ou de pairs) sur une base qui n'a plus rien à voir avec des rapports de parenté, les rapports au sein de sa propre parenté sont désormais appréhendés comme des rapports d'allégeance.

La famille prend pour l'individu, pour la première fois, la signification de *sa* famille, c'est-à-dire cet ensemble de rapports qui détermine son insertion dans le monde, et auquel il doit tout. L'alliance prend aussi une autre signification. Quand les familles sont parvenues à affirmer et à faire reconnaître leur puissance sur le monde, puissance manifeste en termes d'influence, de possessions, de pouvoirs, etc., l'alliance avec d'autres puissances devient *stratégique* ou *politique*. Elle n'est plus ce par quoi, toujours et encore, le lien social est reconstitué avec des non-consanguins. Elle devient, au contraire, l'occasion d'accroître la puissance d'une famille. Elle est ce par quoi la famille se reproduit elle-même.

En comparaison de l'exogamie obligée servant à reproduire la structure clanique des sociétés primitives, l'élévation de l'alliance à un niveau stratégique ou politique comporte une franche inclination au mariage « endogamique ». Lorsque la famille est l'institution enracinée, en sa puissance (plus ou moins grande) sur une portion du monde, la vocation de la famille tend au maintien et à la reproduction de cet enracinement dans le monde, au maintien de sa condition sociale, toujours assise sur des possessions concrètes. À partir de là, s'allier à d'autres familles puissantes ou, au contraire, maintenir le patrimoine dans la famille par des mariages « endogamiques » sont des stratégies possibles. Certains anthropologues, en s'appuyant sur de telles pratiques, ont tenté de nier l'universalité du tabou de l'inceste[13].

Il faut relativiser ces critiques. En dépit de la tendance endogamique réellement inhérente à un type de société où ce sont des familles, et en l'occurrence de grandes familles (des « maisons »), qui occupent le monde dans lequel elles sont en rivalité, de puissance à puissance, aucun exemple empirique ne permet de soutenir la thèse d'une radicale disparition du tabou de l'inceste, *i.e.* d'une désorganisation inhumaine des rapports d'engendrement. Dans le cadre d'une société entièrement construite sous l'égide de la parenté, comme dans les sociétés primitives, il va de soi qu'un groupe de consanguins s'interdise ses femmes, précisément parce que le lien social est constitué et nourri par l'alliance et, concrètement, par l'échange des femmes. Or, une telle exigence instituante ne pèse pas de la même manière sur la société traditionnelle. Ici, il me semble que ce n'est pas tant l'accès aux femmes du groupe qu'il faut bloquer que *la place du père*, et pas sa place auprès d'une femme, mais sa place à la tête du patrimoine familial[14].

Quoi qu'il en soit, on pourrait qualifier la parenté traditionnelle de parenté *politique* pour souligner sa caractéristique la plus profonde d'une allégeance envers sa famille. La figure type en est l'inscription dans une lignée, filiation qui nomme pour ainsi dire la pérennité de telle ou telle famille dans le monde. Il s'ensuit que, pour la famille qui, en sa lignée, est pour ainsi dire éternelle, l'individu n'est qu'un représentant de celle-ci. La famille incarne son mode d'insertion dans la condition sociale de son existence, et il n'en est que le détenteur. On peut comprendre que, dans le cadre d'une telle allégeance politique à la famille, les individus soient moins importants que le nom de

13. Voir par exemple Germaine Tillion (1966).

14. D'une manière plus générale, la prohibition de l'inceste n'a pas la même portée dans toutes les sociétés. Elle ne représente pas le même tabou. Il faudrait examiner cette question en parallèle avec le mode de constitution du lien social propre à chaque société. Sans vouloir banaliser la chose, il serait possible de montrer que la transgression de ce tabou a essentiellement une portée psychologique, pour l'individu, dans la société moderne.

famille. Du même coup, trahir sa famille devient possible, tout comme en perdre la reconnaissance. Dans le cadre d'une société primitive, ce serait une aberration : un individu qui renierait la place qu'il occupe dans le réseau de parenté n'aurait aucun lieu social auquel se raccrocher.

Il n'y a donc pas à se surprendre que l'individu se considère subjectivement comme un « moment » de la continuité familiale, s'oublie lui-même au profit de la famille et que celle-ci ne le considère que comme son « représentant ». Étant donné la place que viendra occuper l'affectivité au sein de la famille nucléaire, tant dans la relation entre époux que dans leur rapport aux enfants, il faut insister sur le fait que son absence, dans la société traditionnelle, témoigne moins de la froideur des êtres que d'un déplacement de l'investissement « subjectif ».

Dans le cadre de vie traditionnel, il n'y a aucun sens à ce que l'*intérêt* que deux jeunes se portent vienne mettre en danger le patrimoine familial! Du point de vue traditionnel, c'est le mariage d'amour qui serait un mariage intéressé! Qui songerait à placer son intérêt personnel au-dessus de l'intérêt de la famille? Le mariage est à ce point impersonnel que, en Grèce classique, il n'existe aucun mot pour désigner l'union de l'homme et de la femme, selon Aristote. À Rome, la situation est comparable. *Maritare* signifie encore donner en mariage et seul l'homme dispose d'un terme actif pour désigner l'action du mariage (*uxorem ducere*, du verbe conduire), alors qu'il conviendrait de dire que le mariage est quelque chose qui « arrive » à la femme, spécifiquement un changement d'état, ce que rend l'expression *ire in matrimonium*, littéralement, aller dans le domaine de la mère[15].

Tant que la famille a revêtu cette signification, les époux ne réprimaient pas leur « amour » en se mariant par « intérêt ». Le mariage était subjectivement vécu comme une alliance de familles disposant d'un patrimoine de sorte qu'une comtesse anglaise pouvait encore affirmer, au début du XVIIe siècle : « I was married into my husband's family » (Stone 1977 : 86). Comme il n'était pas inconvenant à la fin du XVIIe siècle de demander à un noble admiré la main de « n'importe laquelle de ses huit filles[16] ».

---

15. Voici un exemple contemporain rappelant une vieille façon de faire. Dans le quartier chinois de Montréal, les vieux couples ne déambulent pas ensemble, dans la rue, « à la moderne ». Systématiquement, l'homme devance la femme d'un mètre. Il y a un trait invisible qui les relie, car la distance entre eux reste toujours la même. Pourtant, ils ne sont pas *en chicane*, comme on dit chez nous (c'est-à-dire en conflit). Ils montrent par là leur manière d'être ensemble.
16. C'est la demande que fit le mémorialiste français Saint-Simon au duc de Beauvillier qui, tout en refusant, s'engagea à considérer désormais le requérant comme son propre fils! L'anecdote est racontée par François Lebrun (1975 : 23).

C'est encore cet amour du lignage qui détermine le rapport à l'enfant. Dans la société traditionnelle, l'enfant est essentiellement envisagé en sa qualité d'héritier, c'est-à-dire de *continuateur de la famille*. C'est pour cela, fondamentalement, que le rapport affectif à l'enfant n'est pas le même que dans la famille moderne. Héritier virtuel, le rapport à l'enfant actuel est pour ainsi dire esquivé. L'importance de l'adoption, à Rome, où un fils adoptif vaut bien un fils naturel et où un fils qui manque de dignité pourra être répudié, le détachement à l'égard des nourrissons, la primogéniture, etc., sont toutes des pratiques qui témoignent de l'amour de la lignée, et non de la froideur des êtres de la société traditionnelle. Stone souligne comment, lors des cérémonies funéraires, dans les grandes familles anglaises, c'est encore la solidarité familiale qui se montre dans la mort, et non la compassion de la parenté et des amis pour les « proches » du défunt (Stone 1977 : 125-126).

L'exemple suivant illustre bien à quel point l'amour du patrimoine prime sur l'amour des enfants. C'était encore le cas en Angleterre dans la noblesse au début du XVIIIe siècle. Né en 1721 et élevé par son grand-père, John Syndenham fut donné par celui-ci, à titre d'héritier, à un parent lointain et riche qui s'adressa à lui en ces termes : « Roger, me donnerais-tu ton fils aîné ? Tu as trois fils. Et j'ai bien peur que le mien ne soit déjà mort à mon retour à la maison. Donne-le-moi sans attendre et sépare-t-en volontairement, et je te promets de prendre bien soin de lui » (Stone 1977 : 111-112, traduction personnelle). Lorsque l'enfant actuel est esquivé au profit de l'enfant virtuel, l'héritier, l'adulte, le survivant, on peut comprendre que sa disparition, par don comme dans le cas précédent ou par la mort, ne soit pas vécue dramatiquement. C'est lorsque l'enfant sera envisagé comme l'incarnation de la relation de ses parents, comme le fruit de leur amour ou la chair de leur chair que sa présence pourra faire l'objet d'un ravissement et sa disparition prendre l'allure d'un drame. Pour qu'un tel attachement sentimental se noue en faveur de l'enfant, il est clair qu'au préalable la signification de l'alliance entre ses parents doit avoir changé. Cela ne signifie pas, encore une fois, que les parents n'éprouvaient rien pour leurs enfants. L'exemple du rapport entre le fils et son père, à Rome, peut témoigner d'un attachement très intense quoique fort différent.

On pourrait, encore ici, multiplier les exemples. Retenons simplement, pour marquer la différence avec la parenté moderne, que dans la société traditionnelle parenté et patrimoine sont indissociables. Cela étant, la parenté provient de la lignée et désigne des relations rapportables au mode concret d'enracinement des êtres dans la condition sociale de leur existence, objectivement comme subjectivement.

La famille moderne

Nous nous sommes contenté jusqu'à présent d'inscrire nos remarques dans le cadre de considérations portant sur la parenté en général. Les propos sur la société étaient entièrement subordonnés à cette perspective. Or cette manière de faire est insuffisante, car c'est toujours de la société que nous parlons, d'une manière de vivre qui est globale. Si on a pu se le permettre, c'est que cet ouvrage porte sur la famille et non sur la parenté en général. À cette étape de notre argumentation, il faut resserrer l'analyse et en préciser les termes.

Puisqu'il s'agit d'une catégorie construite qui projette sur la nature des rapports sociaux, la parenté ne peut donc être appréhendée que du point de vue de la signification sociale qu'elle prend. Il est possible de restituer cette signification de deux manières : dans une perspective historique et d'un point de vue phénoménologique. Le premier aspect est entièrement relatif à la différence de signification que la parenté moderne prendra en comparaison de la parenté traditionnelle. C'est, si l'on veut, analyser la famille moderne en se plaçant du point de vue traditionnel en insistant sur la *transformation* de la famille. C'est cet aspect de la question qui est le plus souvent souligné et c'est pourquoi on a tendance à en parler en termes d'autonomisation, d'émancipation, etc., de la famille nucléaire vis-à-vis de la famille élargie.

Le deuxième aspect de la question correspond à une perspective phénoménologique et vise à établir la signification de la parenté moderne en rapport avec la conception qu'elle se fait d'elle-même, conception qui ne peut jamais s'affirmer que par opposition à d'autres relations sociales. Ce dernier aspect de la question sera examiné au chapitre III. Ce n'est que dans ce cadre que le caractère privé et intime de la famille nucléaire peut être compris.

La transformation moderne de la parenté traditionnelle comporte une analogie avec celle qui avait pris place relativement à la structuration primitive de la société par la parenté : l'importance de ce domaine se trouve réduite, marginalisée, etc. Mais c'est unilatéral que d'insister sur cette seule dimension. C'est en outre supposer que sa *signification* demeure la même, mais que sa *place* change. C'est pourtant l'inverse qui est vrai : c'est parce que la signification de la parenté change que sa place se trouve modifiée. On ne peut interpréter le changement en insistant sur cette seule dimension lorsqu'il est question directement de la parenté ou de la famille. Ce serait supposer une fixité à la catégorie de parenté et une lutte de celle-ci contre d'autres forces sociales. Il faut montrer comment la signification même de la parenté se trouve modifiée, ce qui est fondamental car la parenté n'a pas d'autre fondement qu'une signification sociale : elle se tient entièrement « là ».

Pour illustrer la chose, on peut s'attarder à la transformation des pratiques onomastiques. Dans la Rome antique, on donnait trois noms au nouveau-né : le sien propre, celui de sa *gens*, et celui de la branche de la *gens* de laquelle il est issu. À travers cette pratique, l'individu était clairement inscrit dans la continuité de la *lignée*. Déclinant son nom, l'individu décline en même temps sa généalogie. Dès la fin de l'empire romain, cette pratique était tombée en désuétude. On a retrouvé à Trèves des inscriptions funéraires datant de la période du IVe au VIe siècles, source particulièrement riche du fait qu'il n'y a presque pas de noms d'origine barbare et qu'elle permet de se faire une idée des pratiques onomastiques dans un milieu non aristocratique. Pierre Guichard (1986 : 285-286) en souligne les caractéristiques suivantes :

1. La pratique romaine de la *tria nomina* est tombée en désuétude et les défunts ne sont plus désignés que par un unique *cognomen* ;
2. il existe un très grand nombre de noms personnels pour identifier clairement les individus malgré l'abandon de l'ancien système onomastique ;
3. « les relations de parenté exprimées sont, de façon très significative, strictement limitées à la famille étroite père-mère-enfants, dont la cohésion est bien marquée, dans certains cas, par des pratiques onomastiques comme celle de modeler le nom des enfants sur celui d'un ou des deux parents, sans redoubler ni l'un ni l'autre exactement ».

On peut imaginer la réaction d'un Romain à la connaissance duquel on aurait porté cette manière de faire : il y aurait vu la fin de la Rome antique, c'est-à-dire la fin de la façon romaine de marquer l'origine dans le nom. À ses yeux, c'est une *absence* qui serait apparue : l'effacement de la filiation dans cette façon « absurde » de marquer la parenté « à partir » du père et de la mère, comme si la parenté venait de là (!) et non d'une origine qui se perd dans la nuit des temps ! Cela lui aurait paru insensé. Dans la société traditionnelle, l'octroi de la parenté à partir de la relation conjugale est une aberration. Inversement, la caractéristique fondamentale de la parenté moderne est son origine conjugale et on doit admettre que c'est en effet une bien curieuse manière de faire que de nommer une origine à partir d'une fondation actuelle !

Il est vrai que la façon de nommer les nouveau-nés a conservé une inclination patrilinéaire. Cependant, d'autres aspects de la parenté, notamment les termes classificatoires, permettront de montrer que c'est clairement à partir du foyer de la relation conjugale que la parenté moderne est octroyée. C'est que la famille est fondée de neuf à chaque génération, ce qui serait une impossibilité dans les sociétés primitives et traditionnelles.

L'invention de la catégorie d'oncle est un bon exemple de la signification moderne de la parenté. D'origine latine, le terme *oncle* doit être compris comme une « égalisation » des frères du père et de la mère, alors que le terme romain (*avunculus*) désigne exclusivement le frère de la mère, sur un mode qui en fait, pour *ego*, un « petit grand-père ». En effet, *avunculus* est un diminutif de *avus*, terme qui signifie « grand-père ». Pour marquer la différence avec l'appellation moderne, il faut visualiser le « chemin » parcouru pour nommer ainsi un être aussi proche d'ego, selon le point de vue moderne, que le frère de sa mère. Pour nommer le frère de la mère d'après le grand-père, les Romains suivent le chemin de parenté qui d'ego conduit à son père, de celui-ci à son propre père, ensuite à la sœur de celui-ci et, finalement, de celle-ci à son fils[17]. Les frères du père et les frères de la mère n'avaient jamais reçu, auparavant, une même dénomination. Simplement parce qu'un « frère-du-père » c'est un consanguin (on peut le retrouver dans la même *familia*) alors qu'un « frère-de-la-mère » c'est un allié, quelqu'un d'une autre *familia*. Ce qui, dans la société moderne, égalise les frères des parents d'*ego* en tant qu'« oncles », c'est qu'ils sont envisagés à partir de la relation conjugale qui les constitue comme parents. Le vieux haut-allemand comporte la même distinction que le latin : *fetiro* : frère du père; *oheim* : frère de la mère; *basa* : sœur du père; *muoma* : sœur de la mère (Benveniste, 1969 : 264). Tant qu'ils renvoient séparément, au père ou à la mère, *abstraction faite de leur alliance*, ils demeurent des êtres « filialement » distincts, avec des rôles et des attributions différents, relativement à *ego*.

Si l'on prend comme point de comparaison la terminologie romaine de la parenté et la distinction qui lui est inhérente entre une parenté agnatique (apparentée en ligne masculine uniquement) et cognatique (apparentée par la ligne féminine), la terminologie moderne pour désigner les beaux-frères et les belles-sœurs est nettement bilatérale. À Rome, la parenté agnatique est définie en fonction du *paterfamilias*, désignant une parenté consanguine que ne transmettent pas les propres filles du *paterfamilias*. En effet, les maris de celles-ci sont définis comme des alliés ou *adfines*. Pierre Guichard souligne ainsi la transformation de la compréhension des liens de parenté :

> Dans la plupart des langues romanes issues du bas latin, ce dernier terme *(adfines)* a disparu et c'est par des dérivés de *cognatus* qu'on désigne simplement beaux-frères et belles-sœurs, ces anciens *adfines*

17. Pour que ce lien soit possible, il faut que le mariage préférentiel avec la cousine croisée soit pratiqué. C'est le cas dans beaucoup de sociétés gentilices. Les linguistes utilisent généralement cet exemple pour montrer que le mariage préférentiel avec la cousine croisée fut en vigueur à Rome, pendant longtemps. J'insiste, ici, sur le sens de la parenté comme filiation.

(*cognato* en italien, *cunado* en espagnol, *cumnat* en roumain) les assimilant ainsi à des parents par le sang. (Guichard 1986 : 279.)

Deux caractéristiques de cette transformation doivent être soulignées. Comme dans le cas des oncles, deux catégories traditionnelles sont fusionnées en une seule, fusion qui n'a de sens que relativement à la relation conjugale. En second lieu, il est significatif que ce soit à partir du versant féminin de la terminologie que les nouveaux termes soient formés, dans la mesure où la « bilatéralisation » de la terminologie se fait par prise en considération de la parenté de la femme. Les termes sont empruntés à la catégorie cognatique, *i.e.* la parenté par la ligne féminine, et la transformation en fait des parents « masculins », c'est-à-dire consanguins.

On pourrait multiplier les exemples puisque la transformation est totale. Parce que cette question occupera une place centrale dans notre argumentation sur la spécificité de la famille moderne, nous reportons la discussion sur la notion moderne d'enfant. Mentionnons toutefois que l'enfant sera vu comme l'incarnation ou l'objectivation de la relation qu'ont entre eux ses propres parents, au lieu d'être vu comme un représentant de la lignée du « père ».

Les exemples discutés plus haut montrent que le foyer à partir duquel la parenté moderne prend son sens est la relation conjugale. Il s'agit d'une inversion de la polarisation des liens de famille, passant de la tête de la famille, de son chef, à la relation maritale. Le foyer de la parenté traditionnelle type, c'est la filiation, l'inscription dans une lignée. Le foyer de la parenté de type moderne, c'est la famille nucléaire. Or, octroyée par une lignée, ou inscrite en elle, et octroyée par la famille nucléaire, ou inscrite en elle, famille et parenté ne signifient plus la même chose. L'invention de nouvelles catégories de parents (oncle) le signale déjà. À une parenté *objective*, la modernité a substitué une parenté *subjective*, essentiellement *relative*. Elle change selon la personne à partir de laquelle on la lit. Les modernes lisent l'arbre généalogique à partir d'*ego*, et les anciens à partir de l'ancêtre.

Le terme anglais pour désigner la parenté est le plus caractéristique de la parenté moderne : les parents sont des *relatives*. C'est dire que leur désignation est toujours relative à la position à partir de laquelle ils sont considérés. Les frères du mari de la sœur d'*ego* sont sans doute des parents par alliance pour elle, mais vis-à-vis d'*ego*, seul son mari est parent, son beau-frère, et non les frères de celui-ci. Il faut ensuite souligner que *relative* est un terme strictement formel, servant à désigner des relations qui n'ont rien à voir *a priori* avec la parenté, qui a été importé dans le domaine apparemment si subjectif de la parenté. En second lieu, il remplace dans l'usage un terme qui permettait, au singulier, de désigner un groupe de parents *(kinship)*. Pour parler de la parenté, on doit additionner les individus et mettre le mot singulier au

pluriel. Enfin, le premier usage répertorié par l'*Oxford English Dictionary* (1961 : 399) remonte au milieu du XVIIe siècle.

On comprend dès lors la difficulté de se livrer à une analyse « structurale » de la parenté moderne. Parsons est, à ma connaissance, le seul qui s'y soit essayé[18]. J'ai juxtaposé des extraits de son article pour donner une idée d'ensemble de sa thèse :

> Il est clair qu'il n'y a point parmi nous de groupements de parenté comme on en relève chez les archaïques, avec leurs clans patri- ou matrilinéaires. Point d'exogamie, sauf celle qui porte sur les degrés de parenté prohibés. Point de choix préférentiel des conjoints : tous ces faits sont bien connus (p. 134-135). Les seuls cas de telles unités [*i.e.* qui coupent les familles conjugales, en incluant certains de ses membres et en excluant certains autres] sont des *paires* de familles conjugales qui chacune possèdent *un membre commun et un seul* (p. 130-131). Aussi pouvons-nous conclure que dans un sens particulier qui ne s'applique pas tel quel à d'autres systèmes, le lien conjugal constitue la clef de voûte de notre système. (p. 139.)

Même si Parsons fait porter tout le poids de cette souveraineté de la famille conjugale dans la détermination de la parenté sur son autonomie, finalement économique, sans voir que ce qui pousse à cette émancipation, c'est le fait que les époux se choisissent l'un l'autre et fondent un foyer qui abritera leur relation[19], il a tout à fait raison d'interpréter la parenté moderne *en rupture* avec la filiation.

Comme le montre Parsons, chaque individu n'est lui-même lié qu'à deux familles : sa famille d'orientation, celle dont il est issu, et sa famille de procréation, celle où il engendrera. Ces deux ensembles conjugaux ne forment un ensemble *que relativement à ego*. Étant donné que c'est la relation conjugale qui octroie la parenté, aucun ensemble cohérent, qui

---

18. Talcott Parsons : « Le système de parenté dans les États-Unis d'aujourd'hui » (in Parsons 1955). François Bourricaud est celui qui a le plus contribué à la diffusion de l'œuvre de Parsons en France. Je note toutefois que le texte sur la parenté qui figure dans ce recueil est un texte mineur de Parsons. On verra aux chapitres IV et V que l'épicentre de la réflexion de Parsons sur la famille est une discussion avec Freud, auquel il associe l'œuvre de Durkheim. Dans l'esprit du sociologue américain, ses réflexions sur la famille visent à fonder, sociologiquement, les catégories de la psychanalyse.

19. Parsons écrit que la liberté de choix des conjoints « n'est pas requise par la structure de la parenté » sans être « empêchée par elle ». Position qui se trouve nuancée par l'affirmation suivante : « ... cette situation elle-même se trouve liée de plusieurs manières [ce qui est assez vague, merci !] aux motivations qui nous font valoriser cette liberté phénomène important dans l'attitude dite d'amour romantique » (p. 139-140). Pour l'intégration de la relation amoureuse à une compréhension de la famille moderne, c'est vers son successeur le plus prestigieux qu'il faudra se tourner : Niklas Luhmann. On trouvera une présentation des thèses de Luhmann au chapitre VI.

ait notamment un nom, ne peut être formé qui inclue *ego*, sa famille d'orientation et la famille d'orientation de sa femme. Ces trois familles conjugales ne forment pas ensemble un groupe de parenté élargie. Non plus que l'ensemble formé par les familles d'orientation et de procréation d'*ego*. Car pour les enfants d'*ego*, leur arbre généalogique remonte autant du côté du père que de celui de la mère. Dire qu'ils font partie de cette famille de laquelle est issu leur père, ce serait oublier l'autre moitié, la famille d'orientation de leur mère. Seuls les « frangins » ont la même parenté, tant qu'ils n'ont pas eux-mêmes fondé une famille : ce n'est le cas ni pour leur père ni pour leur mère ! On voit que l'autonomisation de la famille nucléaire modifie structurellement la signification de la parenté et qu'il ne s'agit pas seulement d'influence se manifestant, par exemple, dans la patri- ou la matri-localité.

Le même genre de constatations peut être fait concernant l'alliance. Les parents de la femme d'*ego* sont ses beaux-parents, ses parents par alliance, mais pas les frères et sœurs de ceux-ci. Dans le même sens, les frères et sœurs de la femme d'*ego* sont des beaux-frères et des belles-sœurs, mais seule la femme d'*ego* est, pour ses frères et sœurs à lui, une belle-sœur. Autrement dit, les « groupes » de frères et sœurs ne deviennent pas alliés, *en tant que groupes*, par le mariage d'un représentant de chacun desdits groupes. C'est dire que *cette personne ne représente plus aucun groupe*.

Il faut insister sur le fait que la parenté moderne abolit la parenté traditionnelle, autant dans son versant lignager que dans celui de l'alliance, en déplaçant constamment le foyer à partir duquel la parenté peut être désignée. À partir du moment où la parenté est octroyée par une *alliance conjugale entre deux personnes*, la *filiation* unilinéaire se trouve bloquée. On peut dire alors que la parenté (consanguine) ne renvoie plus à une seule lignée, ou que l'alliance ne relie plus des groupes, cela revient au même. Formellement, la parenté moderne est toujours *relative*. Il faut toutefois élargir la discussion à des considérations moins formelles. Car la parenté est toujours assise sur des relations spécifiques. Plus exactement, les relations entre les êtres qui se trouvent régies par un idiome parental sont toujours enracinées dans une dimension concrète de l'existence.

La parenté lignagère est indissociable de l'enracinement concret d'une famille sur un patrimoine, dans le cadre d'une société fondée sur la possession, et non sur la propriété. La famille traditionnelle et le patrimoine sur lequel elle est assise sont à ce point liés qu'on ne saurait trancher si c'est la famille qui est conçue pour la préservation du patrimoine ou si c'est le patrimoine qui est conçu pour elle. Le serf ne naît pas moins dans un enracinement particulier dans le monde, enracinement toujours attaché à la famille. Il n'a pas plus la propriété du sol sur lequel il naît que le seigneur. Les deux ont un rapport au sol

médiatisé par une condition sociale à laquelle ils appartiennent, condition sociale que l'on reçoit à sa naissance.

La signification de la parenté, y compris le sens que ces liens prennent subjectivement pour les individus, est directement liée au fait que la famille est le mode d'enracinement des êtres dans l'existence. Même dans le peuple, où les solidarités lignagères n'ont pas la même importance, la famille reste établie sur une fonction concrète : elle est une unité de production domestique. Si, dans sa composition, la famille paysanne est plus nucléaire que la famille noble, elle reste traditionnelle en ce qu'elle se comprend elle-même comme ensemble de relations à vocation domestique : c'est encore un domaine régi par un maître; les relations qui la forment sont entièrement projetées sur la tâche de survie à laquelle elle se consacre. Pas surprenant, alors, que domestiques, engagés, survenants ou apprentis fassent partie de la famille. Flandrin a montré que c'est encore ce sens domestique de la famille que les dictionnaires anglais et français refléteront jusqu'au XVIIIe siècle. Ainsi, dans un dictionnaire français de la fin du XVIIe siècle, le terme famille est défini en ces termes :

> Famille se prend pour un ménage composé d'un chef et de ses domestiques, soit femmes, enfants ou serviteurs. (Flandrin 1976 : 11[20].)

Dans les grandes familles, les relations familiales sont pour ainsi dire toujours « domaniales » : elles tournent autour du patrimoine. Les relations qui unissent entre eux les membres de la famille concernent nécessairement le soutien du patrimoine et, plus généralement, de la puissance de la famille. Ce n'est pas l'intimité familiale qui est l'objet de la sollicitude de ses membres, mais sa puissance propre, qui est son être véritable. Être de sa famille, c'est être de cette puissance affirmée sur le monde, l'aimer, la préserver, la représenter. Le sentiment familial est une fierté. Ce n'est pas par compassion, pourrait-on dire, qu'on sera amené à soutenir un lointain cousin, mais pour la « réputation » de la famille.

À l'inverse, les obligations de chaque famille conjugale envers la parenté deviennent essentiellement morales. Le soutien mutuel dans l'adversité, le népotisme, le soutien économique de ses propres parents, autrefois obligés, deviennent facultatifs. On pourra aider un frère dans la misère jusqu'à ce qu'on considère que, pour son bien, il est préférable de le laisser à lui-même. Le soutien émotionnel peut bien faire l'affaire[21]. Dans cette perspective, la condition sociale dans

20. L'inflexion moderniste des définitions de la famille dans les dictionnaires commence vers le milieu du XVIIIe siècle. On doit noter, cependant, que les dictionnaires sont en retard par rapport à la réalité.

21. Il faut mettre une sourdine à ces considérations. Les impératifs relatifs à l'héritage ont continué de peser lourdement dans les familles riches, comme les solidarités

laquelle finiront par échouer frères et sœurs est sans commune mesure. La solidarité familiale ne se mesure plus en termes d'obligations concrètes.

Qu'il s'agisse d'une famille noble possédant un patrimoine ou d'une famille paysanne ou artisane, la famille traditionnelle est inséparable de la condition sociale sur laquelle elle est assise et qu'elle perpétue. Les liens de famille trouvent leur sens dans la perpétuation de cette condition, modeste ou majestueuse. Lorsque cette dimension « économique » de la famille sera assumée par des institutions formellement destinées à cette fin, les liens de famille acquerront du coup un caractère plus abstrait. Même si on ne peut induire de cette idée d'abstraction le sens intime et privé dont se chargera la famille, on peut au moins dire que ce dégagement des fonctions économiques et politiques conférera aux rôles familiaux un caractère plus abstrait, ou plus spirituel, pour utiliser la terminologie de Jack Goody.

Je conclus en faisant référence aux thèses de Jack Goody dont il faut dire qu'il est sans doute celui qui a le mieux cerné la distinction entre parenté traditionnelle et parenté moderne, d'un point de vue historique. Son ouvrage, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe* (1985), est absolument fondamental et n'a pas obtenu l'écho qu'il mérite dans la discussion sur la parenté en général et sur la signification de la parenté moderne en particulier. D'une sobriété empiriste tout anglo-saxonne, l'ouvrage de Goody n'en a pas moins pour ambition de cerner la spécificité de l'Occident, telle qu'on peut la saisir dans le domaine de la parenté. En témoigne la référence aux thèses de Weber dans l'introduction. En témoigne aussi son effort pour rapprocher et distinguer les « structures orientales » et les « structures occidentales » de la parenté. Pour Goody, les différences entre l'Europe romaine et l'Afrique musulmane sont mineures jusqu'à ce que le christianisme commence à s'affirmer à partir du IVe siècle de notre ère. Les formes de la parenté de tout le pourtour de la Méditerranée, même en ce qui a trait à la bilatéralité (et donc à la place des femmes) doivent, selon lui, être opposées à celles de l'Afrique subsaharienne. On retrouve d'ailleurs les différences entre ces deux aires civilisationnelles (l'Afrique noire et la Méditerranée) reproduites dans chaque aire prise séparément, quand on compare, cette fois, les régions plus ou moins développées (la montagne et la plaine, par exemple). C'est l'orientation prise par la parenté, sous l'influence du christianisme, qui sépa-

---

familiales-communautaires ont continué à jouer chez les familles de condition modeste. Mais on doit interpréter cela comme des résidus de modèles révolus. Du point de vue des riches, le maintien des solidarités obligées apparaît « très peuple ». Du point de vue populaire, les considérations d'héritage apparaissent « très bourgeoises ».

rera l'Europe de l'Afrique du Nord, les structures « occidentales » des structures « orientales ». Goody insiste sur le caractère « spirituel » de la nouvelle parenté, par opposition à une parenté « consanguine » indissociable d'un enracinement patrimonial de la famille. Cette dimension spirituelle de la parenté s'exprime par le « transfert caractéristique et peut-être unique des termes et pratiques de parenté au domaine religieux », caractéristique qui « sert à résumer ma thèse centrale », nous dit Goody (1985 : 197).

Tout en étant entièrement d'accord avec la thèse de Goody et, à vrai dire, nettement influencé par elle, la manière dont il qualifie la parenté occidentale (parenté spirituelle) me paraît inadéquate dans la mesure où elle évoque trop l'enseignement de l'Église, accroissant ainsi son rôle doctrinal dans la transformation de la parenté. Ce n'est qu'une nuance car il est clair, par ailleurs, que la thèse de Goody repose sur une interprétation de la *position* de l'Église dans le monde et non sur l'influence de sa *doctrine*. Goody montre bien qu'on ne peut rapporter les changements opérés par l'Église dans les rapports de parenté à aucun contenu doctrinal[22]. En voulant susciter envers elle une allégeance des personnes par ailleurs totalement inscrites dans des solidarités familiales, au point que c'est par là qu'elles obtenaient leur identité, l'Église a contribué à dissoudre lesdites solidarités et à abstraire les individus du lignage qui les insérait dans l'existence. On peut en trouver une illustration négative dans le fait que, lorsque le tournant vers la famille moderne aura été pris irréversiblement, l'Église se fera la défenderesse de la famille contre ce qui pousse à sa dissolution[23]. Le caractère « spirituel » de la parenté moderne ne peut être rapporté au rôle que l'Église aurait joué à travers son enseignement, ce qui aurait conduit à « spiritualiser » des rôles qui n'avaient de sens que concrètement enracinés dans le monde. L'Église ne se souciera pas de la vie de famille jusqu'au début de l'époque moderne, tant et aussi longtemps que dans son esprit le mariage demeure un pis-aller. Elle ne soutient pas, philosophiquement, la famille. Elle défend stratégiquement le consentement des époux contre les solidarités familiales élargies. Et c'est toujours en direction d'une allégeance envers sa propre

22. Sur cette question, se reporter au chapitre IV.

23. Il faudrait illustrer le rôle joué par l'Église dans la transformation de la société et, surtout, son apport à l'avènement de la modernité, sur une base plus large, en référence notamment à sa redéfinition philosophique de l'être humain. Il me semble toutefois que, ne serait-ce que parce que l'enracinement d'idées philosophiques dans l'existence pose un important problème d'interprétation, l'emphase doit être mise sur les menées concrètes de cette institution. Dans ce contexte, son action dans le domaine de la parenté occupe une place primordiale. Et finalement, sur ce terrain, c'est sa position d'extériorité par rapport à la société concrète, où elle en vint à occuper une position « idéologique », qui me paraît déterminer le sens de son apport.

puissance, vis-à-vis d'autres puissances. Sa visée propre est de soustraire les individus aux solidarités familiales dans lesquelles ils sont « pris ». C'est là une visée politique. L'abstraction des liens familiaux qui en résulte doit être comprise négativement par rapport à la concrétude des liens de famille traditionnels. C'est pour cela que, à mon avis, il faut en parler en termes d'abstraction et non de spiritualisation. Mais cela n'a de sens que relativement à la parenté traditionnelle.

Je rétablis l'argumentation de Goody afin d'être en mesure d'en discuter. Eu égard à la parenté traditionnelle, la parenté chrétienne a un caractère « spirituel ». Les catégories de « parrain » et de « marraine », invention chrétienne, en sont emblématiques. Goody écrit à ce sujet :

> Tout comme le baptême était censé remplacer la circoncision juive (« la circoncision non faite de main d'homme », Colossiens 2 : 11), de même tenait-on l'institution plus tardive du parrainage en Dieu comme remplaçant l'adoption romaine, que rejetaient de nombreux chrétiens. C'était une quasi-parenté qui substituait les considérations spirituelles aux matérielles; elle écartait le droit obligatoire à l'héritage, tout en maintenant parfois ceux de l'aide et du patronage. (1985 : 198.)

L'essentiel, pour Goody, reste clairement que le parrain ou la marraine sont des parents exclus de tout rapport au patrimoine, et établis à ce titre en dehors de toute considération familiale-patrimoniale. L'extension de cette catégorie de parents est marquée dans l'aristocratie française et allemande, dès les XIe et XIIe siècles, la « période des réformes » comme le souligne Goody. Ainsi :

> Alors qu'antérieurement c'était les grands-parents qui transmettaient leur nom aux petits-enfants, non les parrains qui donnaient le leur ou un autre de leur choix, désormais les prénoms furent de préférence hérités des parrains ou choisis par eux, indice manifeste d'un déplacement des rapports de parenté à des relations de non-parenté, ou plutôt de la consanguinité à la parenté spirituelle. (1985 : 203.)

Finalement après avoir mis en rapport cette forme de parenté spirituelle avec d'autres, il écrit :

> Ces novations s'inscrivent dans le déplacement général d'intensité de la consanguinité à la conjugalité et de la parenté à la quasi-parenté.

Mes remarques concernent seulement le qualificatif de spirituel, clairement conçu par Goody pour marquer le rôle joué par l'Église en tant qu'Église (et non comme puissance de ce monde) dans la transformation des rapports de parenté et l'orientation donnée par là à la signification de la parenté. Notons d'abord l'incertitude ou l'ambiguïté des oppositions à travers lesquelles Goody cerne la nouveauté. Consanguinité contre parenté spirituelle ? Consanguinité contre conjugalité ? Parenté contre quasi-parenté ?

Le parrainage n'est pas plus ou moins spirituel que l'adoption, si courante à Rome. Par cooptation, les deux pratiques assimilent des « étrangers » à des « consanguins ». Ce qui permet de les démarquer, c'est le caractère de ce qui est transmis : dans un cas, un héritage concret, dans l'autre, un héritage abstrait, en l'occurrence une éducation chrétienne. Par ailleurs, il est malhabile de distinguer entre elles diverses formes de parenté à partir de la consanguinité car la parenté désigne toujours des consanguins. Mieux vaut opposer lignage et famille[24] ou parenté linéaire et parenté conjugale. Il n'en reste pas moins que la parenté moderne comporte un caractère spirituel qui n'est pas uniquement présent, cependant, dans le parrainage en Dieu, mais que l'on retrouve plus largement dans l'ensemble des relations familiales composées à partir de la famille nucléaire.

Les parrains et marraines occupent, vis-à-vis d'*ego*, une position analogue à celle des oncles dont on a déjà parlé, dans la mesure où ils viennent occuper une position de responsabilité (morale) vis-à-vis d'un être saisi *hors de sa lignée*, et appréhendé comme progéniture de ses deux parents. C'est d'ailleurs très clairement la place des aïeuls que viennent prendre les parrains, comme en fait foi le fait que ce sont eux qui choisiront son nom et qui, plus tard, seront appelés à jouer le rôle de tuteur d'un enfant devenu orphelin.

On verra plus loin que, même en ce qui a trait au rapport des parents à leurs enfants, ceux-ci sont soustraits à l'une ou l'autre lignée. Dans la famille moderne, il n'est plus question d'inscrire l'enfant dans la continuité d'une lignée, de l'établir dans la continuité du patrimoine familial. Ce qui lui est donné, par ses parents, est plus abstrait, ou plus spirituel, pour parler comme Goody. C'est une éducation qui en fait un individu, *i.e.* un être dont la finalité est de *s'émanciper de sa propre famille*. Dans cette perspective, les parents chrétiens furent sans doute les premiers à concevoir leur rôle de parents, abstraction faite de préoccupations trop franchement de ce monde, et les premiers à vouloir fournir à leurs enfants un héritage aussi intangible qu'une éducation. Cette visée éducative étant plus large qu'un enseignement religieux, je préfère ne pas retenir ce qualificatif de spirituel. De toute façon, c'est l'accent mis sur la conjugalité en tant que nouveau foyer qui octroie la parenté qui est déterminant.

En résumé, et pour fixer le sens de la parenté moderne relativement à celle dont elle est issue, trois caractéristiques doivent être soulignées. En premier lieu, le foyer à partir duquel la parenté est constituée est l'alliance conjugale entre un homme et une femme.

---

24. Je me dois de souligner, encore ici, que ces distinctions, par exemple entre « lineage », lignage, et famille sont présentes et très clairement définies chez Goody. Je veux simplement intégrer sa thèse à un cadre qui se veut plus général.

Deuxièmement, la parenté acquiert un sens relatif selon le point de vue à partir duquel elle est considérée, ce qui doit être compris en opposition avec la parenté objective établie par l'inscription dans une lignée. Finalement, les liens de parenté ont un caractère plus abstrait, dégagés qu'ils sont des dimensions économiques et politiques de l'existence que la famille traditionnelle incarnait.

On ne peut pousser beaucoup plus loin les considérations sur la parenté dans l'espoir de capter par là tout le sens de la famille moderne. Ce chapitre a servi surtout à montrer que si la parenté est une catégorie humaine fondamentale, elle est insaisissable substantiellement. On a donc toujours affaire à des significations socio-historiques de la parenté. La parenté dans une société primitive, traditionnelle ou moderne, ne nous renvoie pas à la même réalité. Pas plus, et pas moins, que l'économique ou le politique. Nous avons toujours affaire à des sociétés ou, pour dire la chose plus simplement, à des façons globales de vivre la vie.

Trois significations différentielles de la parenté ont été abordées successivement, chacune n'étant qu'une façon de renvoyer à un type de société. Dans le cas des sociétés primitives, nous avons insisté sur le fait que la parenté, comme langage de la socialité, ne peut advenir que sur la base d'un élargissement des liens de solidarité entre groupes déjà constitués, ce qui en fait une catégorie sociologique. Première catégorisation systématique des liens sociaux, elle fournit à la société l'infrastructure sur laquelle l'ensemble des pratiques se réfléchissent. Dans les sociétés qui ont vu la naissance du politique, la famille, pour la première fois, loge à l'enseigne d'une puissance affirmée sur le monde qui appelle un sentiment d'allégeance. La parenté moderne se caractérise quant à elle par son abstraction, et sa relativité.

Cela dit, la famille moderne ne fait pas qu'innover en modifiant le sens de ce qu'est un parent. Elle prend sur elle, notamment, des fonctions qui n'ont jamais été celles des familles. De telles innovations ne sauraient être appréhendées au titre de transformations de la *famille* traditionnelle, et figurer dans un chapitre portant sur la parenté en général, puisqu'elles signalent des changements qui concernent la *société* traditionnelle.

Les chapitres qui suivent seront consacrés à l'examen de la famille, du point de vue « finalisé » de la société moderne dans le cadre duquel elle reçoit son sens. Il sera question de la modernisation de la société telle qu'elle apparaît à travers la transformation de la famille, et non de l'impact que des changements « de la société » auraient eu « sur la famille ». Car les changements qui toucheront la famille ne sont pas compréhensibles en termes d'influence, celle par exemple de l'État sur la famille. Ils sont entièrement rapportables à l'apparition d'un rapport subjectif au monde.

Chapitre III

LA QUESTION DU PRIVÉ ET DU PUBLIC

Ce chapitre vise à poser les bases d'une compréhension de la transformation de la vie familiale en une vie privée, intime, chaleureuse et personnelle. Cette *privatisation* apparaît d'emblée comme la tendance la plus profonde à l'œuvre dans la transformation de la signification de la vie familiale. Elle est reconnaissable depuis le premier enfermement de la famille bourgeoise dans un espace clôturé conçu pour abriter des relations de proximité jusqu'à la valorisation du *home sweet home* au XIXe siècle anglais. On peut reconnaître également dans le développement de la littérature autographe, de l'introspection, religieuse ou profane, des journaux personnels, du goût de la solitude, dans le recul des seuils de pudeur, dans les modifications de l'espace, etc., une même tendance générale qui nous montre un individu éprouvant le besoin de se retirer en lui-même, dans un lieu personnel, ou dans des relations de proximité en contrepartie d'une vie publique, professionnelle ou politique, où il entre, pour ainsi dire *officiellement*, en rapport avec ses pairs dans l'édification d'un monde commun, économique ou politique.

Ce changement profond d'attitude, qui amènera les membres de la famille à faire de la *maisonnée* un *foyer*, ne peut être compris uniquement en lui-même. Il doit trop à une transformation tout à fait générale de la socialité pour ne pas en procéder. La vie privée n'a de sens que relativement à l'autre versant, public, de l'existence. Ni la *bios politikos*, ni le personnalisme de la vie privée ne peuvent prétendre accueillir la plénitude de l'être. L'impossibilité de se rabattre unilatéralement sur l'un ou l'autre des termes pour le saisir en lui-même oblige à considérer l'unité identitaire qui rend possible cette dichotomie. Cela revient à poser la question au niveau sociétal en tant que tel.

En posant la question de la constitution du privé à ce niveau, il faudra d'abord rendre compte de l'absence de cette dualisation de l'existence si caractéristique de la modernité dans les sociétés traditionnelles. Cette absence de distinction entre *deux types de relations substantiellement différentes* est rapportable au fait que, de la mansarde au palais, toute la société traditionnelle est unifiée par le règne d'un seul et même principe de domination allant du père de famille à Dieu le Père. Toutes les sphères de la pratique étant en rapport *analogique*, elles ne sauraient s'opposer *catégoriquement*. Par la suite, la constitution moderne de la dialectique du privé et du public sera abordée en elle-même. Autant la signification intime des relations familiales ne peut être déduite de la « nature » des activités qui se déroulent en famille, autant elle ne peut être rapportée à la défense de la souveraineté domestique revendiquée par un individu autonome. Ce n'est pas la « liberté » du sujet qui lance cette dialectique, vaine liberté toute négative ouvrant à la défense d'un privé souverain. Si effectivement la retraite des relations familiales dans un univers à part résultait des velléités autonomistes du chef de la propriété domestique, on ne voit pas comment la vie familiale se serait meublée d'un tel sentimentalisme, d'une telle chaleur humaine. De même, aucune sphère publique ne surgira jamais du mouvement égocentré par lequel un individu se porte à la rencontre des autres pour y faire valoir ses intérêts. L'autonomie, ou la maîtrise de sa personne, est peut-être une condition d'accès au public, mais elle ne saurait en être le principe constitutif.

Ce que recèle l'ouverture de l'opposition privé-public, c'est le dédoublement de l'existence qui résulte de l'universalisation de la condition humaine. Dans les cités médiévales, les bourgeois entraient dans des rapports d'égaux à égaux. Dans cette libre association d'artisans et de commerçants, la raison d'être *oikonomique* de la famille a été objectivée à un niveau sociétal supérieur. Du coup, la reproduction des familles, économiquement parlant, se trouvait assumée par la communauté des familles et, d'autre part, les relations *oikonomiques* étant élevées au niveau sociétal, elles ne pouvaient plus constituer le ciment des rapports domestiques. En conséquence, le moment professionnel de l'existence apparut comme public et la famille, ancienne institution *oikonomique*, apparut comme privée.

Cela dit, le privé ne se réduit pas à ce seul sens tout comme l'opposition privé-public déborde celle entre famille et société. Celle-ci ne résume pas celle-là, ni ne la meuble entièrement. La vie privée de l'individu moderne peut, tour à tour et dans la même journée, revêtir une signification si *personnelle* qu'elle devient incommunicable, représenter un moment de jouissance conviviale opposé à la vie professionnelle, incarner le maintien de comportements coutumiers dans une enclave soustraite au formalisme légal régissant les rapports entre individus,

apparaître comme naturelle en comparaison des *rôles* publics ou prendre au contraire l'allure revendicatrice de la défense des droits de la personne !

Il est hors de question de traiter de tous ces aspects. Il importe d'abord de distinguer la tendance générale à la personnalisation de l'existence des multiples acceptions *objectives* qu'elle a reçues dans la modernité. Ceci étant fait, nous nous attarderons à distinguer deux moments objectifs de constitution d'un privé familial, renvoyant à deux phases historiques de la modernité. Le premier est celui déjà évoqué de la jouissance du privé qui correspond à la société civile bourgeoise. Il concerne essentiellement la transformation de la *signification* de la vie familiale consécutive à la prise en charge publique de la vie économique. Ici, la vie familiale n'est pas encore formellement articulée à l'État. Elle se déploie dans le cadre pour ainsi dire naturel de la propriété. Le second moment correspond à la consécration, par le Code civil, de l'autonomie coutumière de la famille, dans le cadre de la constitution politique de la société, c'est-à-dire du passage de la société civile à l'État. Ici, l'articulation de la famille à l'État est formellement posée comme une articulation juridique. Ce sera alors l'occasion d'aborder l'épineux problème du caractère « patriarcal » de la famille moderne, solidement placée sous l'égide de l'autorité paternelle et maritale. Nous verrons alors que, en raison de sa *délégation*, par une instance supérieure en droit et en valeur, l'autorité du père et du mari se trouve du coup rabaissée au rang de mœurs, de coutume, d'atavisme.

La gradation des niveaux de familiarité dans la société traditionnelle

Commençons par souligner l'impossibilité de marquer une opposition trop forte entre les sociétés politiques et les autres, dans les termes de l'existence ou de l'absence du privé. Quelles que soit la spécificité et l'importance du privé dans la société moderne, cette spécificité et cette importance ne sont pas de pures nouveautés sous le soleil de l'Occident. L'Homme moderne ne découvre pas que cette pièce où il se réfugie comme en son âme, que ce cahier où il s'écrit à lui-même, ou ce souvenir de la chaleur du foyer, *c'est vraiment lui*, sans que ses prédécesseurs n'aient investi du sens de la patrie la maison, le pays, l'*heimat*. Avant que la maison n'acquière le sens subjectif du foyer[1],

1. Dans le *Livre des mères canadiennes* (1929), sorte de traité d'éducation destiné aux nouveaux mariés, la toute première phrase du livre consacre dans sa pureté conceptuelle le sens moderne du foyer : « Le père et la mère constituent le foyer. »

désignant des relations chaleureuses et un univers où la subjectivité *se* reconnaît, la maison concrète représentait un havre, un antre, un pays où l'on était chez soi.

Il faut insister sur le fait que le privé n'est pas une création absolue et le comprendre comme objectivation spécifique. À la limite, le fait de se projeter sur un objet, une activité, un endroit ou des rapports et de s'y retrouver tel Rousseau dans son herbier, ou de se reconnaître dans un petit groupe de familiers, ou de se sentir protégé dans un monde étroitement communautaire faisant partie d'un monde étrange plus vaste, ou de pouvoir se permettre, à l'abri d'une enceinte, de vivre sans avoir tous les sens en alerte, à la limite tous ces sens du chez soi ou du soi sont parents et s'enracinent ultimement dans le monde animal. Les animaux n'habitent pas au « lieu » où ils s'endorment quand ils tombent de fatigue. Les prédateurs mêmes ont un antre, un repaire, un ressui. Tous ont un abri, une tanière, un nid, un terrier. Les animaux domestiques ont un coin dans la maison bien à eux, ne serait-ce qu'une couverture où leur propre odeur les rappelle à leur être. D'ailleurs, ils n'aiment pas être dérangés quand ils sont tout à eux-mêmes et à leur torpeur : ça les irrite ! La prédilection des chats, par exemple, pour les espaces réduits (boîte de carton, tiroir, etc.) ressemble trop à un chez soi pour qu'on y soit aveugle, ne serait-ce que par sa ressemblance avec la prédilection enfantine pour enfermer les jeux dans un espace réduit et fermé analogue. La psychanalyse a montré, par ailleurs, que demeurent vivaces et inabolies les images de l'*habitat* utérin, du sein maternel.

Avant d'acquérir une connotation toute personnelle et catégoriquement opposée à l'a-personnalisme du monde public, le « privé » (comme sensibilité) renvoie d'abord à une différence tout à fait générale entre soi et les autres, le proche et le lointain, le familier et l'étranger, le monde de la civilité et celui de la sauvagerie. À cet égard, les sociétés autres nous sont étrangères et la nôtre, si vaste et si anonyme soit-elle, nous ressemble en ses manières, raison pour laquelle, après un voyage, on rentre *chez soi*. Cette connexité et cette gradation des multiples sens de la grande famille du proche, reste moderne, même si, au sens strict, on le verra, elle colle davantage à la société traditionnelle.

Relativement à mes collègues de travail, la confrérie abstraite des professeurs de sociologie m'est assez étrangère, comme le sont les mêmes collègues en comparaison de mes amis qui sont pourtant de véritables étrangers en comparaison de ma compagne avec qui j'ai une intimité plus grande qu'avec cet ensemble que nous formons avec les enfants, les siens comme les miens. Relativement à cette femme avec laquelle je partage ma vie, j'ai aussi une vie privée tellement personnelle qu'une seule personne l'habite. Allons plus loin. J'ai vis-à-vis de moi-même une sorte de retraite privée dans mon inconscient auquel, comme chacun sait, il est toujours possible d'accéder consciemment

par la clé du rêve ou de l'auto-analyse. Si intangible que soit ce privé, son opposition à la conscience assumée n'est pas moins réelle que l'opposition entre le privé familial et intra-familial, et ainsi de suite.

Ce qui vient d'être dit sur la condition humaine en général vaut spécifiquement pour tout le Moyen Âge, y compris pour l'ère féodale. Il faut nous y attarder car le privé moderne est souvent contrasté avec la promiscuité féodale. Dans un article remarquable de clarté conceptuelle et de richesse historiographique, Georges Duby dresse ainsi le bilan d'une première exploration du champ sémantique de la notion de privé :

> De toute évidence, à l'époque féodale, reste parfaitement claire l'idée, exprimée par des vocables s'organisant autour de *privatus*, qu'il existe des actes, des êtres, des objets échappant de droit à l'autorité collective et pour cela établis dans un domaine borné par des limites précises dont la fonction est de faire obstacle à toute tentative d'intrusion. (Duby 1986b : 22[2].)

Si la féodalisation comporte une dynamique qui tend à estomper la différence entre le privé et le public à travers une privatisation des liens politiques, leur redéfinition en termes de solidarités familiales, la claire distinction entre niveaux de familiarité n'est jamais perdue. « Jamais, écrit Duby, ne s'est perdue l'idée qu'il est une manière publique de dominer, qu'il existe des droits distincts des autres, tels ces *regalia*. » (p. 25.) Plusieurs aspects de la vie au Moyen Âge témoignent de la persistance d'une opposition privé-public, en dépit de la patrimonialisation de la puissance publique. Il y a, dans le château féodal, une gradation évidente des niveaux de familiarité : la salle où le seigneur reçoit ses chevaliers dans une sorte de festin de la servitude où, si preux soient-ils, les chevaliers servent avec honneur et fierté au repas du maître, cette salle est d'un moindre degré de familiarité que la chambre où n'ont accès que les proches du Seigneur. Il y a le même rapport de cette chambre à la garde-robe qu'elle renferme, où sont conservées les parures de la majesté; même rapport encore entre cette chambre dans la chambre et le coffre où sont rangés les trésors.

Traversant l'habitat même, l'opposition entre privé et public demeure « une barrière juridique fondamentale » dans les textes du XIIe siècle où *res publica* s'oppose explicitement à *res familiaris* (p. 23). Le caractère sacré des bornes séparant les domaines de juridiction « familiaux » et « publics » ressort tout aussi clairement de ce passage de la loi salique cité par Duby. Il veut par là illustrer que particulier et commun s'opposent comme deux sphères de juridiction rivales et complé-

2. Cette citation, comme les suivantes, est tirée de son « Introduction » au deuxième volume de l'*Histoire de la vie privée. De l'Europe féodale à la Renaissance* (1986). Pour les autres citations, il sera fait seulement mention de la page, entre parenthèses.

mentaires. La borne délimitant l'espace d'une juridiction publique est une marque spatiale concrète si importante que la loi salique dit :

> Lorsqu'une borne est enlevée ou brisée, si c'est un homme libre, il aura la main coupée ; si c'est un esclave, il sera tué (p. 27).

Clôtures, bornes, perches, etc., autant de marques physiques d'une séparation qui, à l'origine opposait le public et le privé, lesquels, sous l'effet de la patrimonialisation de la chose publique, s'unifieront en conservant une gradation, une différence de degré. On pourrait multiplier les exemples attestant de la persistance d'une différence entre niveaux de proximité, de familiarité, de secret, de « privauté ». Benveniste souligne que la famille slave des langues indo-européennes a nommé le dehors, l'extérieur, d'une manière qui n'a de sens que *vue de l'intérieur : dehors c'est* à la porte[3]. Ajoutons une évidence. On a beau reconnaître, ce qui est vrai, que la pudeur (concernant la nudité, la sexualité, etc.) s'est accentuée au seuil de l'époque moderne par prise en considération constante de l'effet de soi sur les autres, cela n'implique pas que le monde traditionnel était sens dessus dessous.

Toutes ces considérations suggérant l'universalité d'une opposition entre le proche et le lointain, le soi et le non soi, n'ont pas pour but de noyer le poisson, comme ont dit. En montrant que la constitution catégorique de l'opposition privé-public n'est pas une pure invention, il s'agissait simplement de cerner au plus près ce qu'il faut expliquer : il s'agit de l'accroissement d'une signification, de sa rigidification en une *dichotomie catégorique*. Plus exactement, alors que cette opposition avait un sens relatif et essentiellement graduel, elle acquiert à l'époque moderne une signification tranchée opposant deux domaines, deux espaces, deux champs de pratique, *de nature différente*. Ces deux aspects sont significatifs. Il faut comprendre comment les modernes ont catégoriquement constitué d'une manière irréductible l'opposition privé-public ; comment, à l'inverse, cette opposition, latente en tout cas, a pu être « dissoute », diluée, etc. Parler d'une telle confusion du privé et du public n'est pas anachronique. L'impact de la féodalisation fut précisément de dissoudre ces repères par l'unification de toute la société sur la base d'un seul *principium*, qui de la famille remontait ultimement jusqu'à Dieu *le Père*. Rappelons, avec Duby et Bloch, l'impact du processus de féodalisation. « La féodalisation se traduit par une privatisation des pouvoirs », écrit Duby qui cite, pour appuyer ses dires, J.-F. Lemarignier : « Les droits de la puissance publique qui vinrent à accuser un caractère patrimonial » (p. 29). La confusion privé-public est clairement rapportée, par Duby, au processus par lequel des

3. En russe, porte se dit *dviri* et dehors *na-dvorè* ; en serbe : *nadvor*. On aurait bien pu dire sous le ciel, dans les champs, sous le vent, etc.

puissances jadis « personnelles » ou « privées » ont été magnifiées jusqu'à supporter le poids du publicum. Ainsi, « Fustel de Coulanges le remarquait déjà : *publicus*, dans la Rome antique, désignait la chose du peuple; dans la Gaule franque, la chose du roi; le pouvoir régalien était devenu bien de famille [...] » (p. 29-30). Le processus de confusion des domaines est le même que celui par lequel des puissances (des personnes, des normes, des faits, des actions, etc.) furent réinterprétées dans des catégories patrimoniales et patriarcales. « Par suite d'abord de la christianisation de la royauté, le roi, tenu pour le représentant de Dieu, mais de Dieu le Père, apparut peu à peu lui-même comme un père, investi d'un pouvoir analogue à celui de ces pères qui gouvernaient dans chaque maison. D'autre part, les pouvoirs qu'il détenait revêtirent l'aspect de plus en plus évident d'une propriété personnelle, héréditaire, patrimoniale [...]. » (p. 29-30.)

C'est ce processus de féodalisation qui a entraîné une confusion des deux domaines, jadis plus clairement distingués. On connaît les manifestations pratiques de cette confusion. « Parfois, l'autorité seigneuriale elle-même intervenait impérieusement pour que fussent "pourvus de maris" les paysannes qu'un importun veuvage empêchait de bien cultiver leurs champs ou de fournir les corvées prescrites » (Bloch 1949 : 199-200). Duby parle en ces termes de la familialisation des attributs de la royauté :

> L'assemblée qui réunissait chaque printemps autour du roi carolingien tout ce qui comptait dans l'état était ainsi vécue comme une réunion de famille avec échange de présents et banquet, ce qui, remarquons-le, provoquait la nécessaire ostentation du privé royal. Car, entre le privé et le public, il s'agissait bien de compénétration, d'osmose : si le palais tendait à ressembler à une maison de particulier, la maison de tout homme qui détenait une parcelle de pouvoir régalien devait prendre l'aspect d'un palais, donc s'ouvrir, dévoiler son intérieur, et notamment par l'institution d'un cérémonial autour du repas du maître (p. 31). [...] le comte [...] devait, comme le souverain, y faire figure simultanément de personne publique et, exhibant pour cela sa « privance », de père nourricier. (p. 32.)

Le recours à la métaphore familiale pour décrire les rapports féodaux est trompeur. Car la société féodale n'est pas assimilable à une grande famille. Les rapports politiques sont soumis à un principe patrimonial, ce qui est différent. Ainsi, le Seigneur ne domine pas ses chevaliers comme un père ses fils. Chacun d'eux est un seigneur, un maître en son domaine. Et ainsi, du père de famille au comte, au baron, au chevalier, au seigneur au roi et à Dieu, chacun *représente* un même principe de domination. Ce n'est pas une domination de fait. Il y a une ostentation effective du principe à l'œuvre dans la solidarité unissant d'un bout à l'autre la société féodale. Le banquet avec ses commensaux

n'est pas une simple démonstration de sa domination factuelle et ses chevaliers servant n'y sont pas appelés à plier l'échine. *Le principe à l'œuvre dans la domination du privé et du public est le même, si bien qu'ils s'interpénètrent et que leurs représentants se « comprennent »*.

Dans cette perspective, on peut comprendre comment le roi puisse être reçu en la demeure d'une manière qui ne soit jamais ressentie comme une intrusion dans le privé. Le maître en ces lieux représente le même principe et, à la limite, aspire à le mieux représenter encore. Comment ne pas accueillir le tenant du principe lui-même ? Par contre, en dépit d'une certaine sacralisation du pouvoir et de ses représentants dans la France moderne, n'importe qui peut refuser l'accès de sa demeure privée au président de la République, sans renier l'institution, son importance, sa grandeur, et sans inimitié même envers la personne du président. Notre individu hypothétique pourrait très bien considérer que cela n'a rien à voir, qu'il n'y a aucun rapport entre sa personne privée et le président de la République et on trouverait difficilement quelqu'un pour contredire un tel argument. Ce genre de comportement est impossible dans une société traditionnelle sans se déclarer du coup ennemi du principe constitutif de l'ordre social et prêt à en subir les conséquences. L'unification de la société sous un seul principe de domination unit dans une chaîne ininterrompue le père de famille à Dieu le père en passant par le roi et les seigneurs. Chacun représente, en plus petit, le principe qu'il voit magnifié en l'autre plus majestueusement. On peut, en raison de la « conductibilité » de ce principe de gouvernement, rendre compte, et de l'abolition de la frontière nette entre privé et public, et de la gradation persistante entre divers niveaux de familiarité.

La dialectique moderne du privé et du public

La connexion de toutes les sphères de la pratique selon une gradation de niveaux de familiarité sera abolie en même temps que la hiérarchie propre à l'Ancien Régime, d'abord par l'existence pure et simple de la bourgeoisie. Quand le métier du bourgeois sera librement rapporté à sa personne et assumé dans le cadre objectif de son rapport égal aux autres, alors il apparaîtra comme public. Il est assumé comme la portion de son être offerte aux autres, sur la base du choix de se lier à eux. Ce n'est pas sa nature, ce n'est plus sa condition. Ce qui fait apparaître le métier ou la profession comme publics, c'est la manière de les assumer personnellement depuis un rapport égal aux autres : ils existent *objectivement ainsi*. Le bourgeois est celui dont même le labeur le plus personnel est exercé dans le cadre d'une association et depuis elle. Ce qui produit le public, ici, c'est l'universalité de la condition

humaine à laquelle rapporter les catégories de l'existence. Le labeur même, jadis servitude, est offert aux autres comme contribution personnelle à la vie de tous. Dans le cas de la cité médiévale, c'est l'être même de la communauté qui est donc assumé personnellement et, inversement, l'être personnel qui est assumé collectivement.

Lorsqu'on veut faire apparaître la privatisation de la vie familiale, on a coutume de la rapporter, soit à la socialisation de la production, soit à l'autonomisation de la famille nucléaire vis-à-vis de la famille élargie vouée au maintien et à la préservation d'un patrimoine. Il est assez facile de montrer comment le lignage s'efface peu à peu au profit d'une famille désormais nucléaire. Mais ce n'est que la moitié de l'affaire, étant donné que, pour la majorité du peuple, le lignage demeurait une abstraction dans la mesure où les représentants dudit lignage étaient tous morts la plupart du temps ou n'avaient jamais constitué de véritables *maisons*. Historiquement, la transformation qui a affecté la majorité du peuple est celle par laquelle *la vie domestique fut changée en vie privée et la maison devint un home*, et cela alors que, pratiquement, les « activités productives » du foyer en question sont restées les mêmes.

Cette question est d'autant plus importante qu'on associe souvent l'essor du capitalisme industriel et le développement de la famille moderne. Un auteur comme Edward Shorter (1977) voit la naissance de la famille moderne dans la dissolution des formes communautaires de socialité par le capitalisme industriel. Si la thèse permet d'expliquer l'extension de la famille bourgeoise à toute la société, elle ne parvient pas à rendre compte du développement de l'intimité familiale moderne dès le *Trecento*[4], ni de l'apparition de phénomènes afférents à cette transformation moderne, tels les pratiques malthusiennes dès le XVIe siècle dans la Genève calviniste. C'est la raison pour laquelle nous allons maintenant nous y attarder.

Une fois que le travail qui fait vivre la famille se fait dans un cadre social et matériel qui n'est plus familial, la distinction entre, par exemple, le travail d'un homme à l'usine et son rôle de père à la maison est évidente. La « gratuité » des relations familiales, leur personnalisme, peuvent apparaître comme naturels, relativement à un type de rapports où on nous considère *comme un numéro* ou une pure force de travail. Une fois parvenu au stade du travail salarié, l'activité productive est nettement séparée, et de la réalisation de soi comme être (ce qui rend possible une existence aliénée), et de sa vocation familiale. Mais cette séparation se produit d'abord sous la condition de l'exercice

4. Sur la privatisation de l'univers domestique au *Trecento*, voir Charles de Roncière (1986).

d'un métier ou d'une profession, ce qui n'a rien à voir avec le « développement du capitalisme » et peut aussi bien mobiliser toute la famille. Tant que l'activité vitale est déterminée par la condition sociale de naissance de la personne, alors l'activité de subsistance à laquelle elle se livre n'est rien d'autre que la confirmation de son être le plus profond. Un serf est un serf et son labeur de serf ne fait que le confirmer, pourrait-on dire. Au contraire, quand l'activité productive se déploie sous la forme du métier, elle ne réalise plus pleinement la personne, elle ne lui confère plus sa pleine identité, parce qu'elle ne réalise plus sa condition mais au contraire manifeste sa propre subjectivité : c'est un choix[5].

Cette émancipation de l'activité de la condition sociale n'a pas besoin, pour s'accomplir, de la socialisation de la production. Pour qu'une activité productive quelconque, et le savoir qui lui est associé, se constitue sous forme de métier, il faut préalablement que l'universalisation de l'identité ait libéré la place, de telle façon que l'ouvrage, comme le savoir-faire qu'il implique, témoigne du métier *de* quelqu'un et, éventuellement, de sa vocation, au lieu d'exprimer sa condition[6]. Historiquement, cette transformation de l'identité est le fait de la bourgeoisie, non en tant que classe qui bouleversera les rapports de production, mais en tant que classe qui parviendra à faire reconnaître son droit de cité sans être intégrée aux ordres de la société féodale. Même si son existence y est « exceptionnelle », la bourgeoisie rompt avec la société d'ordres. Être bourgeois, c'est d'abord choisir un mode de vie dégagé de l'asservissement à un quelconque suzerain. Cela implique la possibilité de s'appuyer sur sa qualité d'Homme pour exercer la profession comme choix. Si, vis-à-vis de lui-même, le bourgeois exerce un métier qu'il a choisi et qui aurait pu être autre, « extérieurement », ce métier représente sa contribution (encore une fois : volontaire) à une communauté de producteurs associés librement. *Par cette opération,* l'oikonomia *s'est dégagée de la maisonnée.* Le métier est dès lors assumé primordialement dans le cadre d'une association et depuis elle. Tout

5. L'accord intérieur profond avec l'activité propre, à partir du moment où elle fut menée sous l'égide d'une subjectivité, ne devint pas pour autant aléatoire : elle fut ressaisie subjectivement comme une vocation.

6. Cette subjectivation du savoir-faire n'a pas eu lieu en Grèce. Jean-Pierre Vernant (1985) montre que la *technè*, qui désigne le savoir-faire à l'œuvre dans la *poiésis*, même lorsqu'elle eut perdu sa connotation « magique » (la *métis* d'un démiurge) ne devint jamais le savoir-faire technique d'un maître d'œuvre. Ce savoir-faire est passé de la ruse à un savoir routinier expressément déprécié. La réflexion de Heidegger sur la technique illustre la même chose, mais dans une perspective tout à fait différente. Heidegger montre que la doctrine aristotélicienne des quatre « causes » demeure adéquate pour rendre compte de la production d'un objet, façon de dire qu'elle ne résulte pas unilatéralement du savoir-faire de l'artisan, c'est-à-dire de la cause efficiente.

en continuant d'exister à titre exceptionnel dans la société féodale, à l'intérieur des murs de la cité, les bourgeois ont entre eux des rapports qui supposent leur émancipation vis-à-vis des liens de dépendance personnelle propres à la société féodale. Quand le métier apparaît objectivement dans le cadre de l'association bourgeoise, comme contribution à celle-ci, c'est-à-dire quand il est assumé, par la personne, comme choix personnel (vocation, *Beruf*), d'une part, et comme participation à la vie associative, d'autre part, il ne peut plus former le ciment des liens entre les gens de la maisonnée.

Les relations familiales peuvent dès lors changer. Avant, ou même sans, qu'on se mette à travailler à l'extérieur de la maison, le sens des relations domestiques sera changé par cette objectivation du métier, ou par l'exercice des activités *oikonomiques* depuis une identité publique, depuis une excroissance professionnelle ou juridique de l'être. On a beau continuer de travailler en famille, lorsque l'activité de subsistance n'est plus humainement assumée sous l'égide de la condition sociale et comme raison d'être de la famille, mais à partir d'une subjectivité, la famille ne peut plus être un ensemble à vocation domestique. *A fortiori*, elle ne peut unir en un même ensemble mari, femme, enfants et engagés ou apprentis, puisque son être est désormais construit ailleurs que dans cette vocation domestique. C'est de l'intérieur de sa personne ou encore dans le cadre de la dimension personnelle de son existence, et non de sa profession, que le bourgeois est en rapport avec les membres de sa famille, façon de dire que les relations familiales occupent dès lors la dimension personnelle de l'existence.

Cette transformation apparaît très tôt en Angleterre et peut être illustrée par le changement de sens du terme anglais *home*. À l'origine, le terme *home* désignait l'habitation, la maison. Dès le milieu du XVe siècle, il commence à prendre un sens plus subjectif, mais en même temps plus abstrait, pour désigner la nature des relations qui s'y déroulent et les distinguer des autres relations sociales, en termes de chaleur, d'affection, etc. Dès le milieu du XVe siècle, cette signification est attestée. Ce n'est pas encore le « *home sweet home, be it poore in syght, there's no place like home* », du début du XIXe siècle, mais le sens relationnel accueillant du *home* est marqué très tôt[7]. Dans cette perspective, il n'est pas surprenant que la première société à avoir goûté durablement la jouissance du bonheur domestique soit l'Angleterre. L'archétype du privé, en Angleterre, c'est le privé bourgeois saisi comme jouissance de sa propriété. Il y a un sens de la *privacy* typiquement anglais et peut-être anglo-saxon par extension. Les Anglais ont été les premiers à goûter au bonheur domestique et les gentlemen furent les premiers

7. La référence est tirée du *Oxford English Dictionary*, Volume V, Oxford University Press, 1961, p. 349-350.

Européens à prendre plaisir à se promener ostensiblement au bras de leur femme dans les rues de la City. Longtemps, alors que l'Angleterre s'oriente vers un assainissement privé des lieux d'aisance, la France poursuit une politique d'assainissement public : même en français, les *WC* sont anglais[8]. Dans le cadre d'une telle jouissance de la propriété, l'individu ne revendique pas l'autonomie de sa personne puisqu'elle est assurée par le fait (pour ainsi dire naturel) de la propriété[9]. Aussi n'est-il pas surprenant que ces Anglais du Nouveau Monde, les Américains, aient tout naturellement inscrit dans leur Déclaration d'Indépendance, après la vie et la propriété, « *and the pursuit of happiness* », expression qui n'a jamais eu le sens de « *public happiness*[10] ».

La même transformation est décelable dans la modification du sens de la notion de famille, en anglais comme en français. Jean-Louis Flandrin a relevé les différences entre les définitions traditionnelles et modernes, telles qu'elles apparaissent dans les dictionnaires. Notons d'abord que le terme famille est qualifié de bourgeois : « Famille est de bourgeoisie et maison est de noblesse ». Ensuite, le point commun entre les diverses définitions traditionnelles est que le terme famille désigne un groupe domestique sous la gouverne d'un chef, avec la conséquence de ne pas marquer une distinction nette entre les personnes sur lesquelles ce gouvernement s'exerce. Ainsi : « Famille se prend pour un ménage composé d'un chef et de ses domestiques, soit femmes, enfants ou serviteurs » (Flandrin 1976 : 11). Dans l'acception traditionnelle, les domestiques, les engagés ou les apprentis font partie de la famille. Ce qui égalise pareillement apparentés et serviteurs, jusqu'à les inclure dans la famille, c'est la relation qui constitue la famille.

Pour comprendre la profondeur de ce changement, il faut le replacer dans le cadre historique réel où il s'est inscrit. Il y a lieu de se surprendre de ce que des êtres considérés comme très proches, par exemple des domestiques à l'emploi de la maison depuis une génération, dont les enfants peuvent être nés dans la maison et avoir connu les mêmes jeux que les enfants de leurs maîtres, ont été éloignés jusqu'à être exclus de la famille *dont ils faisaient partie*. Ce qui rend ce changement possible, c'est le report des relations « domestiques » au niveau de la société globale et, en retour, la réinterprétation des liens familiaux comme n'étant plus des liens de domesticité, justement.

---

8. Voir à ce sujet Goubert (1986 : 70-85).
9. À ce niveau également, il faut opposer cette notion de propriété-identité, qui prend tout son sens en comparaison des rapports de dépendance de la société féodale, à la dynamique d'expropriation proprement capitaliste qu'Arendt caractérise justement comme aliénation par rapport à la terre.
10. Je fais référence à l'ouvrage de Hannah Arendt (1967). Elle soutient l'idée que les rédacteurs de la Déclaration d'indépendance américaine avaient en tête, avec « *and the pursuit of happiness* », le bonheur *public*, thèse qui me paraît très discutable.

Inversement, il faut rappeler combien il a fallu insister emphatiquement afin que les activités inhérentes à la vie familiale acquièrent une charge symbolique qui les fera apparaître éventuellement comme naturellement privées. Dans les grandes maisons traditionnelles, la dimension de la salle à manger permettait de recevoir ensemble parents et alliés. Une belle petite cuisine bourgeoise y aurait l'air d'une pièce secrète, faite pour comploter contre la famille ! Et si l'on s'avise, dans une demeure bourgeoise typique, de recevoir la parenté, il faut chambarder toute la maison !

La simplicité des transformations matérielles qu'il a fallu apporter aux maisons pour les rendre privées montre clairement qu'il a simplement fallu vouloir se retirer à l'abri de la privauté. Construire un couloir reliant entre elles les pièces de la maison, séparer les domestiques des maîtres, démultiplier les pièces ou espaces personnels, etc., sont autant de modifications spatiales n'impliquant pas de grandes prouesses architecturales ! Même chose pour la fermeture de la maison sur l'extérieur : clôtures, portiques, etc. Le plus difficile aura sans doute été de bloquer l'accès de la maison aux habitués, famille comme communauté, de convaincre les gens accoutumés à venir à la maison sans avertir de prendre désormais la peine de le faire, pour finir par ne plus venir que sur invitation. Stone signale que cette habitude bourgeoise se répandit au XVIIIe siècle, dans les villes anglaises. À la même époque, à Paris, on fit disparaître de la façade de la maison le nom des résidents (Shorter 1977 : 279).

Cette idée de jouissance doit être étendue, non seulement au fait de se réjouir de la consommation de son bien, mais aux rapports, familiaux, à travers lesquels ce fait se produit. La jouissance de sa propriété ici, c'est le sens immanent au monde familial qui se développe comme envers du sérieux professionnel et de la prestation publique qui lui est associée. La vie du bourgeois est une vie organisée autour de la dimension *oikonomique* de l'existence, entendue avec toute la richesse relationnelle et l'art de gouvernement qu'elle impliquait. La propriété n'y est pas quelque chose à faire valoir, à exploiter, mais quelque chose dans quoi on est, au lieu d'exister dans le cadre de liens de dépendance propres à la société féodale. Dans cet univers domestique, *oikonomique*, dans ce ménage étendu à la cité, et dans cette élévation de la vie des petites gens, la signification de jouissance familiale de la propriété prend tout son sens. Cette dimension du privé affecte directement la famille parce que, historiquement, elle était et est demeurée longtemps une « unité de production domestique ». La grande transformation qui l'affecte, comme on l'a vu à l'alinéa précédent, est que les rapports *oikonomiques*-domestiques qui la constituaient sont reportés à un niveau sociétal plus élevé.

La vie privée moderne s'affirme ici comme valeur appartenant à cette dimension de l'existence ordinaire de la vitalité, comme lui étant exclusive, et comme étant rattachée à son envers, savoir le devoir, le sérieux du caractère professionnel et exigeant de la vie publique. Ce rehaussement ontologique de la vie privée est effectivement valorisation d'un univers expressément déprécié comme « idiot » en Grèce antique[11]. C'est que la vie économique reste intérieure au foyer et accomplie sous la domination du *despotes*, ou de l'*oikodespotes*. Il faut le voir comme une élévation de la vie ordinaire, de la vie des petites gens, évoquant autant la frugalité du commun en comparaison du faste aristocratique, que le démocratisme inhérent à la petite vie bourgeoise ou petite bourgeoise en comparaison de la « commensalité » féodale où de nobles chevaliers se trouvent honorés d'agir en tant que domestiques du seigneur, de se faire chevalier servant de la personne du maître qui les autorise à sa table. Ce rehaussement de la petite vie est tout à fait conforme à l'esprit de la Réforme qui a vu, pour reprendre l'expression de Charles Taylor (1995), « *the sanctification of ordinary life*[12] ».

Mais on ne peut faire de cette élévation des affaires de la maison à une préoccupation civile la caractéristique essentielle de la société bourgeoise-moderne, soit pour en théoriser le fait à l'instar de Habermas, soit pour en faire la critique comme Hannah Arendt. Ce premier moment historique et sociétal du privé est celui de la constitution de l'espace privé domestique dans le cadre de la société civile, qu'il faut concevoir, avec Hegel, par opposition à l'État[13]. Car ce moment correspond à une vie bourgeoise encore comprise comme condition sociale, c'est-à-dire dans une représentation mentale dominée par la société traditionnelle. Dans les communes bourgeoises, la bourgeoisie n'assume pas d'elle-même encore le moment de production politique de la société : son droit de cité lui est conféré par une charte, octroyée par une puissance d'un autre ordre. Lorsque ce moment de totalisation politique sera assumé, le bourgeois deviendra un Homme ou un Citoyen, figure moderne d'un niveau plus élevé.

---

11. Je fais référence à Arendt qui écrit : « Nous ne dirions certainement plus avec les Grecs qu'une vie passée dans l'intimité du chez soi, de ce que "l'on a à soi" (*idion*), loin du monde commun, est "idiote" par définition... » (Arendt 1983 : 48.)
12. Voir surtout le chapitre intitulé « The affirmation of ordinary life », p. 211-304.
13. Robert Nicol (1994 : 3) note que Hegel fut le premier à insister sur cette distinction. Voir aussi, à propos de la même distinction entre le bourgeois et le citoyen, Jean-Pierre Lefebvre et Pierre Macherey (1984 : 25-26). Les auteurs soulignent que pour marquer cette distinction, Hegel a eu recours, dans le texte allemand, au mot français de *citoyen*, pour marquer la différence avec le *bürger*, « chose exceptionnelle » selon eux.

L'assomption politique de l'ordre social change ce premier moment de constitution du privé. La clé en est dans la participation à la communauté politique sur la base d'une citoyenneté abstraite et non plus sur celle de la propriété. Quand l'individu est lié aux autres du point de vue général de la production de l'ordre social *politique*, dont la vie économique n'est qu'un aspect, cette dernière dimension perd de son importance publique. Disons les choses ainsi : en comparaison de la participation à la vie de la République, l'activisme et l'affairisme du bourgeois perdent de leur importance! Le but de la discussion publique est de se prononcer sur l'ordre de la société en général, non pas à titre de bourgeois, mais d'Humain en général. Cela signifie que j'exige de moi-même de n'avoir une opinion personnelle que depuis un point de vue généralisable à tous les autres que je puis convaincre. L'articulation à cette société n'est plus fondée sur une condition juridique, la propriété, protégeant un statut, bourgeois. L'individu y est articulé en simple qualité d'humain, qualité définie dorénavant comme la seule ayant droit de cité, pourrait-on dire. À cette catégorie abstraite et universaliste s'oppose une simple manière singulière et personnelle d'être un homme en général[14]. Historiquement, cette privatisation de l'identité a pris la forme de la reconnaissance de droits

14. Cette manière de rapporter la constitution du privé à l'universalisation de la condition humaine peut paraître inadéquate pour rendre compte de l'expérience grecque. La condition « universelle » sur laquelle les Grecs sont tombés quand les dieux se sont tus et qui, partant, est universalisable bien que grecque, est la condition anthropologique, mortelle. Grecque d'origine, et restée grecque dans son accomplissement, cette révolution n'en reste pas moins « universelle » en ce qu'elle est humaine, la notion d'humanité ne recevant son sens propre que par opposition aux dieux alors qu'elle fut agrandie à toute l'espèce humaine par les révolutions modernes.
Dans le même ordre d'idées, c'est parce que, à l'échelle des valeurs modernes, la seule patrie idéale de l'homme c'est l'humanité, que celui-ci trouve refuge en lui-même, dans la conscience de la manière singulière qu'il a d'être une personne humaine en général. Quelle que soit sa grandeur, l'invention antique du politique reste une affaire grecque, reste enracinée dans un particularisme hellène. Les Grecs, on a envie de le rappeler, ont inventé la grandeur de la Grèce avant d'inventer la délibération politique et ce n'est pas pour rien que la démocratisation de la cité athénienne est allée de pair avec la « nationalisation » de la citoyenneté, avec le développement du mythe de l'autochtonie. Pour eux, vivre en cité, en politie, est un attribut de leur hellénité aussi bien spartiate qu'athénienne, les distinguant des barbares. Sur cette base, inexportable et intransmissible, la vie privée et la vie publique s'opposent, en Grèce, comme s'opposent en Occident moderne la carrière et la vie de citoyen, la société civile et l'État : ce sont deux choses tout à fait différentes. En Occident, ces deux moments s'unifient dans l'humanité abstraite des hommes. En comparaison, les polities modernes s'ouvrent à l'humanité entière, refusant de se fonder sur un particularisme quelconque. C'est parce que cette humanité ne trouve plus aucun fondement particulariste quelconque, dans la modernité sociétale, que l'opposition entre le privé et le public prend la forme d'une distinction *inhérente au sujet lui-même*.

positifs accordés à la personne par la société politique : soit de dispense de la chose publique soit de non-empiètement de la vie privée par le public.

Contre la société politique, contre ses exigences et son emprise, la personne oppose comme droit immanent à son être un droit de dispense de la chose politique sans que cela fasse d'elle un mauvais citoyen (elle respecte les lois depuis son assentiment intérieur à l'idée de loi), et son droit que l'institution politique ne mette pas son nez dans ses affaires personnelles. Le maintien d'une sphère privée dans les sociétés politiques éclaire simplement la non-naturalité du politique. Pour le dire en une boutade évoquant la célèbre sentence aristotélicienne, il n'est pas naturel que l'homme soit un être politique, ou encore son être politique ne sera jamais sa nature. S'il en était autrement, je veux dire, si une fois « découverte », la « policité » de l'Homme s'enracinait en lui comme un gène, on ferait de la politique administrativement comme Marx en rêvait. Dire que nous serions de nature politique revient à considérer que rien dans l'être n'est à assumer. Or, si l'homme est un être politique, il l'est toujours par décision, par résolution, par assomption volontaire d'une condition. C'est une reconnaissance implicite de son imperfection, de son humanité, et de la nécessité de se guider sur une idéalité. Cela veut dire que prenant sur lui de résoudre les problèmes du commun, le mouvement par lequel il y parvient ne lui échappe pas, il sait bien qu'il s'agit d'une élévation. Dans toutes les conditions sociales où les hommes font leur affaire explicitement du sort de l'humanité, affrontent ouvertement des problèmes du *koinon*, de la *res publica*, de l'*öffentlichkeit*, du *politique*, il leur faudra toujours se rabattre sur eux-mêmes parce que seul un homme singulier peut être un Homme en général.

L'articulation famille-société établie par le Code civil

Le second aspect du privé auquel nous allons nous intéresser concerne l'articulation juridique de la famille à l'État. C'est à travers la consécration, par le Code civil, de la puissance paternelle et maritale, que la famille a reçu sa constitution privée la plus explicite. Car la tendance à la personnalisation de l'existence ne concerne pas spécifiquement la famille, mais le sujet moderne en général. Par ailleurs, la jouissance de la vie intérieure à la propriété peut bien être le fait d'un célibataire. Si, effectivement, le Code avait voulu que la famille soit fortement organisée sur la double base de la puissance maritale et de la puissance paternelle, la portée de cette articulation formelle de la famille à l'État, et notamment son caractère « patriarcal », doit être précisée.

En premier lieu, contrairement à ce qui se passe dans la société romaine où l'*auctoritas* du *paterfamilias* est une puissance de fait limitée seulement par d'autres puissances rivales, l'autorité du père et du mari modernes lui est *conférée* par le législateur. Ce ne sont pas les pères des familles coalisés qui ont revendiqué auprès de l'État la reconnaissance de leurs droits. Du coup, elle se trouve limitée dans la mesure où elle est octroyée. En pratique, cela signifie que l'État charge les tribunaux de voir au respect de cette autorité, d'en prévenir les excès comme la faiblesse.

L'institution politique de la société implique la constitution d'une praxis politique dont la fin est de régir les pratiques sociales subalternes. Le politique, c'est aussi la domination au sens large, le pouvoir, la primauté du politique sur d'autres sphères de la pratique, l'emprise de la bureaucratie, l'autorité de la loi sur la vie ordinaire : bref le décalage entre une pratique de base, où l'on peut situer la famille, et une pratique de second niveau, dont le prototype est la législation, dont l'objet propre est de *régir d'autres pratiques*. En conséquence, il résulte de l'institutionnalisation politique de la société une différenciation entre les niveaux de pratiques, et une hiérarchisation de ceux-ci[15]. L'autorité du père et du mari est subordonnée à l'autorité du Code civil, qui est subordonnée à l'autorité législative, qui est subordonnée à l'autorité constitutionnelle.

Cette délégation législative de l'autorité paternelle et maritale ne fait pas que la rabaisser à un niveau inférieur. Car cette autorité qu'il exerce dans la famille, l'homme ne peut la transporter au dehors. C'est lui-même, de toute façon, qui a écrit le Code civil, pourrait-on dire! Elle n'est pas, non plus, analogue à l'autorité exercée par le magistrat ou le chef de l'État. Le caractère légal ou juridico-politique de la praxis politique tend à faire apparaître les sphères d'autonomie de la société civile comme étant résiduelles, culturelles, comme étant affaire de mœurs et de coutumes non soumises à l'action immédiate du législateur. Dans la société civile et politique, où règnent des rapports entre égaux, les individus agissent comme sujets de droit. Nul, en cette sphère publique, ne peut revendiquer quelque autorité que ce soit *qui soit attachée à sa personne*. C'est cette différence entre le mode de régulation des rapports publics et le mode de régulation des rapports familiaux que consacre, formellement, le Code civil. En pratique, cela signifie que le Code consacre le maintien, dans la famille, *d'une norme traditionnelle de régulation du comportement*. Ici, mari et femme, parents

15. Voir à ce sujet Michel Freitag (1986b), chapitre 12 : « Institutionnalisation des conditions de reproduction de la société et autonomisation des dimensions épistémiques de la pratique : vie quotidienne, technique, art et science ».

et enfants n'entrent pas en rapport en tant que *sujets de droits*, mais à partir de leur identité concrète.

En conséquence, l'autorité paternelle et maritale tendra à apparaître comme seconde et à se comprendre elle-même comme le maintien, au sein de la famille, d'un ensemble de comportements échappant à la règle formelle régissant les rapports entre individus dans la société politique. En dépit du patriarcalisme qui lui est inhérent et qui est un héritage de l'ancienne société, la norme familiale consacrée par le Code civil apparaît d'emblée comme une coutume permise. Par accaparement de la fonction régulatoire-légale par l'instance politico-institutionnelle, la sphère familiale privée, bien que construite à l'origine sur la notion d'autorité paternelle et maritale, tend à apparaître comme une sphère soustraite à la formalisation des rapports et donc *naturelle*, coutumière, atavique.

Il y a donc réellement « *naturalisation* » des rapports familiaux au sein de la société moderne, dans la mesure où les rapports qui s'y déroulent échappent à l'individualisme abstrait des rapports publics. Dans la famille, les citoyens agissent depuis une identité concrète d'homme et de femme, de père et de mère, de mari et d'épouse. Par comparaison avec le formalisme ou le contractualisme de la vie publique, leurs rapports tendront à apparaître comme des rapports de personne à personne. Ce nouveau sentiment provient de ce que, dégagés du formalisme *qu'ils avaient* tant que la famille logeait sous l'emprise d'une souveraineté domestique, ils mettent en scène des personnes incarnant des valeurs, valeurs qui, *en comparaison des lois régissant la société*, ont l'air de surgir immédiatement de l'âme humaine. Il faut rappeler en comparaison le formalisme des anciens rapports familiaux qui existent toujours à l'enseigne d'une souveraineté domestique logeant sous la maîtrise d'un chef. Les termes de déférence restés longtemps utilisés par la femme et les enfants pour s'adresser au chef de la famille l'illustrent.

On peut ainsi comprendre le fait, apparemment paradoxal, que la famille moderne, solidement placée sous l'emprise de l'autorité paternelle et maritale par le Code civil, était appelée à se dégager de celle-ci. La lente mais certaine décomposition du caractère patriarcal de la famille vient de ce qu'il est assujetti à un ordre de légalité et de comportement jugé supérieur en droit et en valeur. Deux processus de désagrégation du caractère patriarcal de la famille peuvent être distingués. La domination réelle et effective de la famille par l'État fera son œuvre[16]. En pratique, la domination de l'homme-citoyen sur l'homme-

16. C'est par le biais du Code civil que la famille est assujettie à l'autorité du mari et du père ; mais, dans la société moderne, le Code civil est un niveau subalterne du droit, supplanté par deux autres niveaux : celui où se situe le sujet producteur du droit ; et

père de famille se traduira inévitablement par le primat des finalités de la société sur les prérogatives du père de famille. Quand l'État décidera que les enfants des pères de famille doivent aller à l'école, ou qu'ils ne doivent pas travailler avant 14 ans, ceux-ci n'auront d'autre choix que de se soumettre à une autorité supérieure. En second lieu, le rabaissement de l'autorité paternelle et maritale au rang de norme en fait une affaire coutumière. Du coup, la transformation des mœurs de la société se chargera d'éroder progressivement cette autorité d'un autre âge. En pratique, l'amour des époux, leur assomption conjointe du rôle parental et leur commune transmission du lien de parenté se chargeront d'offrir un démenti au caractère patriarcal de la famille moderne.

La portée réelle de cette articulation juridique de la famille à l'État tient à cette hiérarchisation formelle de deux niveaux d'autorité. Par cette articulation, la famille s'est trouvée soustraite au formalisme des rapports entre sujets de droits. C'est cette mise à l'abri de la famille des rapports normaux inter-individuels qui l'a constituée, formellement, en son caractère privé. En revanche, l'octroi contemporain de droits aux individus-membres de la famille, et la tendance à considérer les rapports familiaux comme des rapports entre sujets de droit, défait cette articulation spécifiquement moderne de la famille à l'État.

---

celui, encore supérieur, de la légitimité (constitutionnelle, constitutive, fondatrice) de cette production juridique. Dans la société moderne, les femmes perdent leur pleine individualité en se mariant. Si elles demeurent célibataires, elles ne perdent pas cette capacité. Dans la société romaine, par exemple, l'autorité est une puissance de fait, qui n'a pas besoin d'être produite juridiquement, et qui ne rencontre comme limite que d'autres puissances analogues. Pratiquement, c'est le propre père d'une femme qui est sa meilleure protection contre son *pater* de mari.

Chapitre IV

*LE RÔLE PARENTAL**

Si on laisse de côté la légitimation amoureuse de la fondation d'une nouvelle famille à chaque génération, re-fondation obligée qui montre comment la famille nucléaire rompt avec le réseau de parenté au lieu de s'insérer dans sa continuité, la socialisation de l'enfant apparaît comme *la* raison d'être de la famille moderne. Loin d'être la seule fonction qui lui resterait, par attrition, après avoir perdu toute assise concrète (transmission du patrimoine, unité de production domestique, etc.), la socialisation des enfants est la fonction qu'il faut lui attribuer en exclusivité. Cela revient à dire que la famille nucléaire *ne se reproduit pas elle-même*. Au contraire, elle vise, par l'éducation, à former des êtres qui lui échapperont, qui s'émanciperont de sa tutelle. Elle se réalise lorsque ceux qu'elle a nourris et aimés rompent avec elle.

Ce souci formateur, éducatif et moralisateur à l'égard de l'enfant est une donnée fondatrice de la modernité. Il est partagé par des humanistes comme Didier Erasme de Rotterdam ou Thomas More, ou par des hommes de religion comme Luther ou Calvin. Chez les catholiques, les Jésuites en font leur affaire ; les nouvelles familles y trouvent leur raison d'être ; des philosophes comme John Locke ou Jean-Jacques Rousseau en font la publicité. Peu de préoccupations rencontrent un assentiment aussi général. Que ce soit pour réformer un être dont on se méfie absolument, comme chez les protestants, ou pour former aux Lumières de la Raison un être naturellement bon et tout à fait malléable, comme le pensent un Rousseau ou les Humanistes, dans les deux cas, cela se traduit par un souci constant de l'enfance.

---

* Une partie de ce chapitre a été publiée en 1999 dans le numéro 3 de *Recherches sociologiques* (p. 69-85), sous le titre : « Le rapport à l'enfant dans la famille moderne ».

Cette nouvelle fonction de la famille est inconcevable sans une société qui affirme l'idéal d'un Homme universel, idée d'humanité qui appelle nécessairement une formation, une *Bildung*, une éducation. Dans la société moderne, la visée formatrice ultime dont tous les nouveaux arrivants sont l'objet prend désormais comme cible l'humanité universelle en chacun d'eux. Nul ne se réduit plus à son genre, ou à sa condition sociale particulière et, dès lors, il ne suffit plus de lui faire acquérir une série d'apprentissages formant ce genre ou cette condition. Afin qu'il n'y ait pas d'ambiguïté, il faut préciser le sens de l'attribution d'une visée éducative dans la socialisation de l'enfant. Bien sûr, la famille traditionnelle socialise aussi les enfants. Mais ce n'est pas sa responsabilité principale, exclusive, spécifique ou même constante. Surtout, elle ne socialise pas l'enfant comme un être universel. Or c'est cette idée qui appelle le souci constant à l'égard de l'enfant. Ce n'est pas la quantité du bagage de connaissances à transmettre qui rend nécessaire cette éducation. Toutes les sociétés ont trouvé moyen de transmettre leurs codes souvent subtils de comportement, leurs valeurs, leurs savoirs ésotériques et l'exercice des fonctions pour elles vitales, à travers l'apprentissage (d'un métier, d'une condition sociale, d'un statut, etc.). L'éducation, c'est autre chose : c'est une manière de disposer les personnes à être des humains en général.

Cette nouvelle fonction socialisatrice transformera en profondeur les rapports parents-enfants et conduira à ce que Philippe Ariès a judicieusement appelé *la découverte de l'enfance*. Mais il faut parler au même titre de la *découverte de la parentalité*. La famille moderne inaugure la *tenue conjointe du rôle parental*, et redéfinit, à des fins éducatives inédites, les rôles paternel et maternel. La mère héritera du souci constant de l'enfant rendu nécessaire par cette éducation, alors qu'il appartiendra au père d'objectiver la finalité émancipatrice de cet amour de l'enfant. C'est cette nouvelle solidarité parentale qui noue, d'une manière tout à fait spécifique, le triangle œdipien dont la psychanalyse a fait un trait anthropologique général. Nous entendons montrer qu'il s'agit d'une structure psychologique spécifiquement moderne. Commençons par justifier l'attribution exclusive de ce rôle socialisateur à la famille par des considérations historiques.

La « découverte de l'enfance »

La famille traditionnelle n'a pas comme rôle spécifique et principal l'éducation des enfants. D'abord, la socialisation de l'enfant n'est pas sa responsabilité constante et exclusive. Jusqu'au début du XVIIIe siècle, dans une ville comme Paris, la très grande majorité des enfants de toutes les classes, sauf les gagne-deniers, est placée en nour-

rice, pour une période de 1 à 2 ans, soit par exemple 19 000 naissances sur 21 000 au cours d'une même année (Lebrun 1975 : 128). Ajoutons à cela que, chez les roturiers, les enfants étaient envoyés en apprentissage dès l'âge de 8 à 10 ans et ce, pour cinq, six ou sept ans. Dans un tel cadre de socialisation, il est loin d'être évident que les parents sont les destinataires principaux de l'affection de l'enfant. On peut facilement imaginer qu'un enfant qui aura passé sept années avec un bon maître aimera celui-ci « comme un père » !

La permanence relationnelle nécessaire à cette visée socialisatrice fait souvent défaut. Non seulement manque-t-il à la famille traditionnelle l'acharnement éducatif et donc l'accaparement de ses propres enfants, mais les conditions démographiques font de la famille une unité hautement instable. Près de la moitié des enfants seront perdus en bas âge, alors que plus de la moitié de ceux-ci n'atteindront pas l'âge adulte avec leurs deux parents en vie. Lawrence Stone, cet historien anglais qui a si bien documenté et problématisé la relation entre la montée de l'État et celle de la famille nucléaire, décrit en ces termes l'instabilité démographique de la famille pré-moderne :

> Le résultat était une population dont à peu près la moitié avait moins de vingt ans et une poignée plus de soixante ans; où le mariage était reporté plus tard que dans toute autre société connue; où tant d'enfants mouraient qu'on en venait à les considérer comme renouvelables; et où la famille elle-même était une fragile association transitoire, constamment brisée par la mort des parents ou des enfants et le départ précoce des enfants de la maison. Il est impossible d'insister démesurément sur la non-permanence de la première famille moderne, du point de vue des rapports mari-femme ou parents-enfants. Ils ne pouvaient raisonnablement espérer vivre ensemble très longtemps, fait fondamental qui modifiait leurs relations. La mort faisait partie de la vie et était vue comme telle d'une manière réaliste. (Stone 1977 : 81[1].)

1. Traduction personnelle. L'ouvrage magistral de cet historien anglais n'a pas encore été traduit en français alors qu'il dépasse d'une tête celui de son compatriote Peter Laslett (1969), dont le *The World we have lost* a mérité d'être édité dans la langue de Voltaire. De tous les ouvrages français, anglais et américains dans le genre, celui de Stone est le plus complet. Il situe d'abord la montée de la famille nucléaire dans le cadre de la dissolution d'une *société* lignagère; ensuite, toutes les dimensions de la famille nucléaire sont mises en perspective historique (le mariage, le rapport à l'enfant, la sexualité, l'intimité, etc.). Finalement, c'est l'historien chez qui on retrouve la conceptualisation la plus nette et la datation la plus précise des divers moments de la famille moderne. Incontournable, tout autant sinon plus que l'ouvrage de Philippe Ariès en raison de sa généralité, ce livre mériterait d'être traduit en français. Le passage traduit se lit comme suit : « The result was a population of which about half was under twenty and only a handful over sixty; in which marriage was delayed longer than in any other known society; in which so many infants died that they could only be regarded as expendable; and in which the family itself was a loose association of transients, constantly broken up by death of parents or children or the early departure of children from the

L'essentiel, toutefois, reste que cette famille n'est pas constituée autour de l'enfant. Le désintérêt à son égard est connu. Confié à des domestiques, placé en nourrice ou simplement laissé à lui-même toute la journée, le nouveau-né est l'objet d'un désintéressement. Les paroles de Montaigne, souvent citées, sont à cet égard emblématiques. « J'ai perdu, écrit-il, 2 ou 3 enfants en nourrice, non sans regrets, mais sans fâcherie. » (Ariès 1973 : 60.) Si l'absence de « fâcherie » est déjà significative, c'est surtout l'hésitation du père sur le *nombre d'enfants perdus* qui se démarque de la préoccupation moderne envers la chair de sa chair. Sur la mise en nourrice il faut peut-être souligner, surtout en songeant au réseau de garderies actuel, qu'il n'y a rien d'abominable dans le fait de confier son enfant en très bas âge « à des étrangers ». Cette pratique passée marque cependant le désintérêt pur et simple des parents à l'égard du nourrisson : on ne verra pas ses premiers rictus, on ne verra pas ses premiers pas, on n'entendra pas ses premiers mots *(maman, papa)*, et on s'en fout ! On ne se soucie pas davantage de ce que l'enfant prenne un mauvais pli chez la nourrice. Lorsqu'on combattra la pratique de la mise en nourrice, ce sera d'ailleurs pour des raisons éducatives plutôt qu'hygiéniques ou sentimentales qu'on le fera.

Dans cette attitude transparaît la vision différente qu'on avait de l'enfant. Ce fait, fondamental, a été mis en lumière par Philippe Ariès. Mais il faut préciser ce que peut signifier cette « découverte de l'enfance » sur laquelle il a tant insisté. Car, bien sûr, on a toujours su que les enfants n'étaient pas des adultes ! Lieu d'intégration immédiat des êtres dans l'existence, par enracinement sur le même sol, par insertion dans la continuité du patrimoine, par apprentissage d'un métier attaché à une condition, etc., la famille traditionnelle « forme » des êtres destinés à la poursuivre par *l'apprentissage d'une condition sociale*, condition sociale qui est le mode d'existence d'une personne. Je reprends donc à mon compte la distinction faite par Ariès entre l'apprentissage traditionnel[2] et l'éducation moderne. Cependant, la transformation de cette visée socialisatrice n'est pas principalement tributaire de la *scolarisation*, dont la généralisation date seulement de la deuxième moitié du XIXe siècle. Elle tient au *sujet* visé par la socialisation, c'est-à-dire à la personne-type que toute société se donne à former.

---

home. It is impossible to stress too heavily the impermanence of the Early Modern family, whether from the point of view of husbands and wives, or parents and children. None could reasonably expect to remain together for very long, a fact which fundamentally affected all human relationships. Death was a part of life, and was realistically treated as such. »

2. Voir l'introduction à l'édition de poche de son ouvrage (Ariès 1973) où il revient sur cette question. On peut se référer aussi à l'exposé précis qu'en fait François de Singly (1993 : 16-21).

La notion d'apprentissage colle parfaitement au dessein socialisateur traditionnel. Cet apprentissage se caractérise d'abord par son caractère particulariste. On ne vise pas à former un être humain en général, ce qui n'existe pas, mais telle sorte de personne particulière, définie par sa condition sociale. L'apprentissage moule les êtres à la condition dans laquelle ils sont insérés et vivront leur existence, une sorte de métier identitaire, si l'on veut. Cet apprentissage n'exclut pas, cependant, le recours à une instruction spécialisée, mais celle-ci apparaît toujours comme émanant de la condition, comme lui appartenant. Dans les sociétés primitives, c'est essentiellement le genre propre de chacun qui fournit son terme à cet apprentissage. Dans les sociétés traditionnelles, le terme est l'appartenance à telle ou telle condition sociale. On pourrait étendre la notion d'apprentissage à toute instruction se caractérisant par l'acquisition d'un savoir pratique. Cela vaut, bien sûr, pour un métier. La même logique est à l'œuvre, me semble-t-il, dans ces sociétés africaines contemporaines dont parle le démographe australien John C. Caldwell (1982 : 98), dans un tout autre contexte[3]. L'instruction qu'y reçoivent certains enfants, dans les écoles de la capitale, sert à faire bénéficier la famille de certaines connaissances modernes ou carrément à placer les enfants dans des postes de prestige utiles. En second lieu, cette « formation » se fait par incorporation plus ou moins immédiate dans la condition sociale objective dont l'apprentissage est la finalité. On devient laquais en vivant une vie de laquais. Dans le cadre d'un tel rapport d'apprentissage, l'enfant en son incomplétude est toujours esquivé. On ne vise pas à le transformer. S'il n'est plus, comme dans les sociétés primitives, métamorphosé en adulte à travers un rituel initiatique, il est expulsé du monde de l'immaturité et implanté dans celui des adultes du jour au lendemain. Subjectivement, cela devait être ressenti comme l'entrée dans un nouveau monde par laquelle on devient quelqu'un d'autre.

On peut illustrer cette dernière idée par un autre biais. Il n'est point question, ici, d'une transformation de soi en même temps que du maintien de l'identité individuelle. La capacité de rapporter tous les changements qui se produisent au cours d'une vie, notamment la « mutation » d'un enfant en adulte, à une seule et même identité, est

3. John C. Caldwell a étudié le rôle de l'éducation scolaire afin de comprendre le maintien de forts taux de fécondité dans de grandes agglomérations urbaines comme celle d'Ibadan, au Nigeria. C'est qu'il associe, par ailleurs, la baisse de la fécondité en Occident depuis la fin du XIXe siècle à l'instauration de la scolarisation obligatoire généralisée et efficace. L'expérience nigérienne montre que tant que l'éducation reste instrumentalisée aux fins de la reproduction familiale, elle n'entraîne pas l'adoption de comportements natalistes qui caractérisent la transition démographique en Occident. Ce n'est donc pas l'école qui change toute la donne, c'est ce à quoi elle sert.

loin d'être évidente à une conscience pré-moderne. C'est ce qu'exprime Norbert Elias dans un autre contexte. Le développement historique et l'enracinement subjectif de l'identité individuelle impliquent la possibilité de rapporter une foule de moments épars de l'existence à une seule et même subjectivité. Philosophiquement, cette réalité sera comprise à travers la notion de « développement ». C'est cette notion qui permet d'intégrer à une identité des changements considérables. Elias note que Hume affirmait éprouver de la difficulté à comprendre que lui-même à l'âge adulte et l'enfant qu'il se souvenait avoir été constituaient « une même personne » (Elias 1991 : 242).

La visée éducative de la famille moderne se démarque de l'apprentissage en ce que, par son contenu, elle s'adresse à une personne universelle, enseignant tout ce qu'une personne civilisée devrait savoir, que ce savoir concerne le contrôle de ses sphincters, les manières de table, la façon de parler ou de se comporter en public. Le *Traité de la civilité puérile* d'Erasme, sur lequel Elias a tant insisté pour éclairer le processus de civilisation, est clairement destiné à tous les enfants, abstraction faite de leur condition sociale, tout comme le petit catéchisme d'ailleurs, dont la généralisation date de la même époque. Ensuite, et c'est l'essentiel, la socialisation moderne consiste en une *objectivation du rapport éducatif* faisant du même coup apparaître l'enfant comme celui qu'on doit former. Cette éducation aux multiples facettes montre en tout premier lieu sa propre intention pédagogique. Il en ressort l'injonction d'agir sur soi en toute chose. La grande leçon de l'éducation, par-delà ses multiples enseignements, est la nécessaire formation par laquelle tout être doit passer pour devenir une personne. Et ce qui est retenu, au premier chef, et *intériorisé*, c'est le rapport pédagogique, l'idée d'agir sur soi. La formation de la personne en profondeur, ou sa dualisation psychique, est l'exact résultat de ce rapport (lui aussi dédoublé ou objectivé) appliqué à celui qui en est l'objet : l'enfant. Il est facile de comprendre comment la conscience que l'enfant a de lui-même change sous ce rapport. L'enfant « découvert » est l'objet d'une attention soutenue. On s'occupe de lui, de ses besoins comme de sa formation. Ainsi pris en charge, il ne peut pas ne pas avoir conscience de lui comme de « celui-dont-on-s'occupe », ce que signifie désormais être un petit, un enfant. Il verra très tôt, sous ce rapport, sa propre incomplétude : c'est cela qui appelle ce rapport à lui. Ce souci de l'enfant à des fins pédagogiques se traduira par l'assomption de sa formation, c'est-à-dire par l'intériorisation du rapport pédagogique. Par comparaison, l'enfant traditionnel élevé à distance du monde adulte, sans qu'on s'en occupe systématiquement, devait avoir conscience de sa différence substantielle avec les adultes.

À travers cette pratique parentale pédagogique prend véritablement corps le monde de l'enfance. Ariès a donc tout à fait raison de

parler à ce sujet d'une « découverte de l'enfance ». On a évidemment toujours su que des enfants n'étaient pas des adultes et Ariès ne dit rien qui puisse prêter flanc à une telle objection. Mais ce n'est pas le monde de l'enfance, situé à distance de celui des adultes, monde étrange et curieux, qui aurait été « découvert » comme une *terra incognita*. La découverte qui préside à cette nouvelle objectivation est celle de l'universalité de la personne humaine. Personne universelle, le sujet humain est aussi in-défini et c'est ce qui appelle la visée pédagogique autour de laquelle s'articulera la famille.

Enfance et âge adulte sont vus désormais comme deux moments distincts mais rattachés à une seule et même vie, toute d'éducation et d'action sur soi. Dans la société traditionnelle, on peut dire que l'enfance et l'âge adulte sont deux mondes qui ne communiquent pas. Il faut donc expulser l'enfant de son premier âge pour le projeter dans celui des adultes. Il importe de souligner que ce n'est pas une découverte *amoureuse* des enfants qui préside à ce développement. C'est donc moins par amour immédiat de l'enfant que l'importance de celui-ci change, que parce qu'il devient l'objet d'un souci éducatif constant. Et c'est ce rapport à l'enfant qui est aimé à travers lui. Pour celui-ci, cela se traduit par une modification de la conscience de soi. L'enfant prend conscience de lui-même comme celui-dont-on-s'occupe. Ensuite, cette conscience de soi se trouve aiguisée par le fait que, systématiquement, l'enfant est appelé à devenir un objet pour lui-même, à agir sur ses penchants, ses manières, etc., c'est-à-dire qu'il est appelé à intérioriser le rapport éducatif que l'on a à son endroit. On peut illustrer cette différence par la menace type qui plane sur l'enfant désobéissant. L'imaginaire traditionnel était rempli de fantômes, de sorcières, de loups-garous et autres bonhommes sept-heures[4], autant de menaces risquant de s'abattre depuis l'extérieur sur des enfants désobéissants. Dans le cadre de l'éducation, la menace prend la tournure bien réelle et bien intérieure d'une corruption ou d'une dégénérescence de l'enfant, par sa propre faute si l'on peut dire ! Imagine-t-on à quel point l'enfant doit avoir intériorisé la fonction auto-correctrice pour qu'une telle menace puisse être efficace ?

La préséance de la finalité socialisatrice sur l'amour de l'enfant ressort aussi clairement de la crainte des Puritains à l'égard de l'enfant. On se méfie de cet être virtuellement corrompu et corrupteur. La réglementation royale, en France, des rapports entre parents et nourrices et du métier de « recommanderesse » illustre la même chose. Dans le dernier tiers du XVIIIe siècle, l'État français obligera les parents à être

4. Le *bonhomme sept-heures* est le personnage menaçant dont on se servait traditionnellement au Québec pour faire peur aux enfants. L'expression est une déformation de *bone setter*, qui signifie rebouteux.

attentifs à ce que les nourrices s'occupent bien de leurs enfants, et notamment, à entretenir avec elles des rapports constants. Point n'est question, ici, de prendre avec eux leurs chers enfants. Les préoccupations politiques, notamment démographiques, guident l'État dans son souci de l'enfant. Un État ne saurait, de toute façon, aimer abstraitement les enfants en général !

La seule nuance qu'il faille apporter à cette thèse de la « découverte » de l'enfance, c'est qu'elle ne concerne qu'un des deux termes du nouveau rapport qui se met en place. Pour dire les choses autrement, à un nouvel enfant, il faut de nouveaux parents. Pour les parents, cela signifie une tâche infinie et sans relâche, un souci éducatif constant qui devient un souci pour l'enfant lui-même. La coïncidence de la visée pédagogique et du souci de l'enfance est très bien illustrée dans les paroles de Diderot, qui explicite en ces termes son rapport à sa fille :

> Il est rare qu'en prenant le hochet, je ne trouve l'occasion de placer une sentence, une petite leçon sur la justice, sur la langue qu'on parle mal, sur la logique quand on raisonne faux. Il faut en général se faire petit, pour encourager peu à peu les petits à se faire grands. On peut leur dire d'aussi bonnes choses sur une poupée, sur une croix de paille, sur un chiffon que sur les affaires les plus importantes. En les accoutumant à être bons dans les riens, ils sont prêts à être bons dans des cas importants; mais est-ce qu'il y a des riens pour eux? (Lebrun 1975 : 134.)

Cette citation de Diderot met en scène le nouveau rapport parent-enfant dans lequel le rôle de parent comme *le rôle d'enfant* se trouvent objectivés. Nous nous attarderons maintenant à expliciter les termes de ce rapport sur un mode moins historique, en faisant référence explicitement à la théorisation qui en a été faite par la sociologie de la famille de Talcott Parsons et par la psychanalyse. On verra que le souci de sa formation est une nécessité structurelle de la constitution de la famille moderne.

Nous espérons par là faire ressortir, d'une part, le fondement normatif de cette modalité particulière d'institution de la personne (c'est le caractère universaliste de l'identité qui fonde ce rapport) et démontrer qu'il y a lieu de relativiser l'importance attribuée par Freud à la « fonction paternelle », en la détachant de la personne concrète du père, pour l'attacher au rôle parental, et pour traiter de ce « montage institutionnel » comme d'un mode d'institution de la personne spécifiquement *moderne*.

La recomposition structurelle de la famille à des fins socialisatrices : la thèse parsonienne

Parsons a élaboré la sociologie de la famille la plus cohérente avec la société moderne prise comme totalité *sui generis*, ou comme *social system*, pour parler comme lui. Sa sociologie fonctionnaliste est moins préoccupée par des problèmes d'intégration et d'adaptation réelle des individus et des groupes à l'ordre global de la société que par la raison d'être de tout sous-système, comme la famille, dans le cadre du système global. Toute société étant une totalité, chacune de ses composantes trouve sa finalité propre, non seulement dans ce cadre, mais *depuis* le niveau, formellement supérieur, du *global social system*. Transposé à l'étude de la famille, cet impératif sociologique entraîne les conséquences suivantes.

En premier lieu, il est hors de question, pour Parsons, de chercher en amont de la société moderne la finalité de la famille. Il ne se ménage aucune porte de sortie dans la genèse historique de cette société, porte de sortie qui lui permettrait, par exemple, de trouver le sens de la famille dans son être traditionnel et de maintenir celui-ci, à titre résiduel, dans une société « par ailleurs » moderne. Ce qui vaut pour l'histoire vaut pour la phylogenèse. Puisque la socialité est un mode d'existence construit au-dessus de l'animalité ou de l'organicité, il n'est nullement question de rattacher la famille à un quelconque enracinement biologique, en en faisant l'institution sociale répondant à une fonction biologique : la procréation. Ce refus viscéral de comprendre les rapports de la partie au tout d'une manière in-actuelle se traduit par un radicalisme sociologique qui trouve peu d'équivalent, radicalisme exempt bien sûr de toute connotation politique ! La sociologie de Parsons est un véritable fanatisme de l'explication par la relation sociale ! De ce point de vue, son caractère an-historique ne pose aucun problème.

En second lieu, en se donnant l'obligation de rendre compte de la raison d'être actuelle de la famille, Parsons doit nécessairement penser l'*articulation* entre la famille et la société globale. Cette manière de rendre compte de la fonction propre de la famille à partir de son rapport au système global ne revient pas à nier la spécificité des relations familiales. Parsons passe son temps à dire que la famille n'est pas une « mini-société » dont les relations mimeraient la grande ou seraient déterminées par elle. Cette différence ne peut apparaître en elle-même, mais seulement dans son articulation spécifique à la société globale. Et puisque sa différence propre est irréductible, c'est l'*unité de cette différence* qu'il faut penser. On peut illustrer la démarche par une question : comment comprendre l'existence de la famille dans la mesure où il faut en venir pour accéder à l'être social et en sortir pour y parvenir complètement ?

Ces remarques, encore formelles, visent d'abord à réhabiliter le « fonctionnalisme » parsonien en soulignant sa portée essentiellement *théorique* et ne constituent nullement un plaidoyer pour le fonctionnalisme! On verra assez tôt la distance que nous prenons à l'égard de celui qui se définissait comme un « incurable théoricien ». Cette réhabilitation est pourtant nécessaire. Deux générations de sociologues ont dénigré Talcott Parsons comme un « réactionnaire », dont l'analyse profonde de la signification de la différenciation des rôles de genre dans la famille aurait simplement visé à les reproduire, d'une manière intéressée, c'est-à-dire masculine, voire défenderesse de l'ordre social! Au mieux, on a ignoré sa contribution théorique restée inégalée et la plupart des manuels présentent ce fonctionnalisme depuis une étroite conception conflictualiste du lien social, conflictualisme toujours incapable de parvenir à l'unité du système social. La chose est d'ailleurs curieuse quand on connaît la mode structuraliste qui s'est emparée de la France au cours des mêmes années[5]. Car la sociologie de Parsons s'apparente davantage à un structuralisme qu'à un fonctionnalisme.

Dans tous les cas, cependant, sa contribution à une relecture sociologique des complexes familiaux mis en lumière par la psychanalyse, plus exactement la *reconstruction* sociologique parsonienne desdits complexes, a été ignorée. Cela transparaît dans le fait que la contribution critique de Parsons à la sociologisation de la psychanalyse, toute proche de celle de Lacan, est restée à peu près méconnue! Le fait que son ouvrage, *Family, Socialization and Interaction Process*, publié en 1955, n'ait pas encore été traduit en français, reflète cette ignorance[6]. Parsons considérait cette intégration de la psychanalyse à un modèle sociologique plus général comme sa contribution principale. C'est d'ailleurs très explicitement en rapport avec les thèses de Freud sur l'institution de la personne que Parsons a élaboré son argumentation[7]. Il n'ambitionne rien de moins que de fonder, sociologiquement, les

5. Sur l'engouement structuraliste, voir l'ouvrage de François Dosse (1991).
6. Les thèses de ces deux grands interprètes de l'œdipe freudien sont confrontées au chapitre V. On verra à quel point les deux théoriciens veulent repenser le fondement de l'œdipe. Le parallélisme entre *Les complexes familiaux* de Lacan et l'ouvrage de Parsons est si étonnant, qu'il rend encore plus étonnant l'oubli dont il est l'objet. On verra d'ailleurs que Parsons dépasse Lacan d'une tête dans sa compréhension sociologique des complexes de sevrage, d'intrusion et d'œdipe.
7. Un rapide coup d'œil à la table des matières du chapitre de l'ouvrage consacré à la socialisation de l'enfant (« Family Structure and the Socialization of the Child ») démontre l'orientation psychanalytique de la démarche : « Socialization as a Series of Phases », « The Establishment of Oral Dependency », « The Transition from Oral to Love Dependency », « The Oedipal Phase », « Sex Role, Eroticism and Incest Taboo : Some General Questions », « The Latency Child in Family, School, and Peer Group », etc. On notera le côté structuraliste du titre du chapitre.

catégories de Freud, ambition théorique qui ressort du passage suivant :

> Freud était clairement sur la bonne voie et c'est lui, en fait qui nous fournit la base des présentes considérations. Il manquait à Freud, toutefois, une analyse systématique de la structure des relations sociales en tant que systèmes, cadre dans lequel le processus de socialisation prend place. C'est ce à quoi nous tentons de suppléer. (1955a : 104[8].)

On verra comment Parsons parvient à rendre compte des archétypes comportementaux éclairés par Freud en récusant l'obligation de les enraciner dans une énergie pulsionnelle quelconque. Nous reportons toutefois cette confrontation explicite avec le modèle psychanalytique au chapitre suivant. Il importe surtout de dégager la spécificité de la fonction socialisatrice moderne, en étant attentif à la réorganisation structurelle de la famille.

L'idée de Parsons est aussi simple que fondamentale : la fonction[9] de la famille, sa raison d'être spécifique, c'est la socialisation des enfants, ce à quoi il ajoute la « stabilisation de la personne adulte[10] », sans élaborer sérieusement cette dernière idée. Parsons ne s'attarde à aucun des aspects « matériels » de la famille[11]. Il juge même inutile de

---

8. L'ouvrage de Parsons n'ayant pas encore été traduit, ce passage comme tous les autres est traduit par moi (il est tiré du chapitre intitulé « Family Structure and the Socialization of the Child »). Le texte anglais se lit comme suit : « Freud was clearly very much on the right track, and in fact gave us the foundations of the present view. But what Freud lacked was a systematic analysis of the structure of social relationships as systems in which the process of socialization takes place. It is this which we are attempting to supply. »
9. Je maintiens l'utilisation de la notion de fonction en référence à la conceptualisation de Parsons qui n'attache à cette idée aucun mécanicisme, ni aucun organicisme. Le fonctionnalisme de Parsons est une obligation de tout expliquer en termes de relations sociales. Il est tout à fait simpliste de croire que, pour Parsons, la société est « une affaire qui fonctionne », c'est-à-dire un ensemble caractérisé par son fonctionnement. Son fonctionnalisme puise sa justification dans l'existence de la société comme entité globale. Ce caractère de totalité peut être rapporté à la réalité d'un type historique moderne.
10. Cet aspect est peu élaboré par Parsons. C'est que, pour lui, la médiation amoureuse de la relation conjugale n'est pas fondamentale. L'autonomie de la famille conjugale tient essentiellement à son autonomie économique, celle-ci étant rendue possible par la société du travail. Il écrit ainsi : « Bien qu'elle ne soit pas strictement requise par la structure de la parenté, cette liberté du choix n'est pas empêchée par elle, et probablement cette situation elle-même se trouve liée de plusieurs manières aux motivations qui nous font valoriser cette liberté, phénomène important dans l'attitude dite d'amour romantique ». (Parsons 1955b : 139-140).
11. Comme Durkheim, d'ailleurs, pour qui « la solidarité domestique devient toute personnelle. Nous ne sommes plus attachés, écrit-il, à notre famille que parce que nous sommes attachés à la personne de notre père, de notre mère, de notre femme, de nos enfants. Il en était autrement autrefois où les liens qui dérivaient des choses

justifier le fait de ne pas parler de toutes ces choses ! Former des êtres autonomes est pour lui, et en cela il a raison, une fonction suffisamment fondamentale pour rendre compte de l'existence de la famille. Celle-ci n'est plus « bâtie » sur aucun fondement matériel, économique en l'occurrence. Cette visée socialisatrice, qu'il faut lui accorder en exclusivité par rapport à ses devancières, apparaît dans le fait qu'elle est constituée comme *une structure de rôles*, objectivée par la *différence* des rôles paternel et maternel, différence entièrement polarisée par une nouvelle visée socialisatrice. On voit à quel point elle devient une institution *abstraite*, dégagée de ses anciennes fonctions concrètes, et réorganisée d'une manière qui remodèle la solidarité et la différence parentales à des fins éducatrices. Toutes les anciennes fonctions de la famille deviennent alors secondaires, subalternes, relativement à son rôle socialisateur qui acquiert une portée spécifique. Il n'est plus question d'organiser toute la famille en un ensemble domestique assurant sa propre reproduction. Il n'est plus question de placer les enfants dans la société, encore moins de les élever pour poursuivre l'« entreprise familiale ». Il est question d'en faire des êtres autonomes, responsables, capables de voler de leurs propres ailes.

La notion de *rôle* est fondamentale dans la sociologie parsonienne. C'est à travers elle que Parsons rend compte du dédoublement identitaire de chacune des figures parentales, et de leur différenciation. Dans cette famille, on ne retrouve pas des êtres substantiellement définis par leur *nature* de père et de mère, mais des êtres qui jouent des *rôles socialisateurs*, précisément parce que leur identité ne s'y trouve pas résumée. Le père occupe dans la société un rôle qui n'a rien à voir avec celui qu'il tient dans la famille. La mère a vis-à-vis du père une relation qui n'a rien à voir avec son rapport à l'enfant. Qu'apprend l'enfant en famille, au fond ? Il apprend, en même temps, qu'il est l'objet d'une pratique insistante, maternante, affectueuse, nutritive, formatrice, éducative, etc., que cette pratique ne le vise pas comme être saisi dans son immédiateté, mais dans sa virtualité : cette pratique vise à l'élever et, éventuellement, à ce qu'il intériorise lui-même cette action sur lui exercée par sa mère, par son père, et par toute figure d'autorité. Cette leçon

---

primaient au contraire ceux qui venaient des personnes, où toute l'organisation familiale avait avant tout pour objet de maintenir dans la famille les biens domestiques, et où toutes les considérations personnelles paraissaient secondaires à côté de celles là ». Cité par Marie-Blanche Tahon (1995 : 66). Il faut émettre une réserve à l'égard de cet oubli. Comme on l'a vu au chapitre précédent, l'ancienne fonction *oikonomique* de la famille demeure essentielle pour comprendre sa transformation en lieu intime après l'objectivation sociale de la dimension économique.

existentielle, il l'apprend en voyant le *rôle* que sa mère joue à son égard. Elle joue un rôle, car elle ne lui est pas entièrement destinée : elle peut être la mère de quelqu'un d'autre, ou une femme qui travaille, ou l'épouse de son père, et ainsi de suite. Ainsi, la relation maritale de la mère au père fait apparaître à l'enfant que sa mère joue à son égard un *rôle* de mère. En réalisant que le souci maternel est assumé comme *rôle*, qui appelle au demeurant son complément paternel, l'enfant anticipe la finalité socialisatrice qui le vise et doit, tôt ou tard, s'en saisir.

La famille n'est pas le lieu où l'enfant fera l'acquisition des compétences pratiques nécessaires à la vie adulte, compétences qu'il lui suffirait de transposer hors du foyer maternel. Bref, elle n'est plus un lieu d'apprentissage, mais d'éducation. Il n'apprend pas en famille la vie en société. Car sa famille restera toujours, pour lui, un lieu où se rabattre pour trouver un réconfort. En ce sens, on pourrait dire que la famille est une « mère » pour l'enfant. Mais elle est surtout, par sa *différence* avec la société globale, une institution qui prépare l'enfant à assumer en tant qu'adulte *un autre rôle* que celui qu'il tient dans la famille. La différenciation des rôles paternel et maternel *reproduit* la différence entre famille et société et *leur différenciation prend là sa raison d'être*. En d'autres termes, la différenciation des rôles parentaux est entièrement au service d'une visée socialisatrice. Encore une fois, cette fonction socialisatrice est assumée *objectivement* par la *structure de rôles*, en quoi consiste réellement la famille. Ces rôles sont *objectivés* parce qu'assumés depuis une identité autre, et *différenciés* pour redoubler la différence entre famille et société. En voyant que ses parents jouent des *rôles* à son endroit, en voyant que la différence des rôles maternel et paternel est au service d'une même visée et en voyant que la société n'est pas une grande famille, l'enfant comprend que tout cela le prépare à une vie adulte, comprend que l'affection et le soutien constant s'amenuiseront en fonction inverse de l'acquisition de l'autonomie.

Avant de reprendre à notre compte, d'une manière différente, les intuitions principales de Parsons, résumons les acquis de sa démarche. La finalité socialisatrice est la caractéristique fondamentale de la famille. C'est elle qui transforme la famille en une structure de rôles. Cette finalité conduit à une polarisation essentiellement socialisatrice (parentale) de la différence des genres, façon de dire que cette différenciation est mise au service d'une fin qui la dépasse et donc constituée à partir d'elle. À partir de la mise en lumière de cette fonction socialisatrice incarnée par la différenciation des rôles parentaux, elle-même fondée sur une articulation tout à fait spécifique à la société globale, Parsons confrontera le modèle psychanalytique. Il aborde les principaux complexes familiaux comme étant liés à un modèle de socialisation

particulier, promontoire théorique depuis lequel l'intégration de la psychanalyse est possible[12]. À partir d'ici, cependant, il faut prendre nos distances à l'égard des thèses parsoniennes. Cela est rendu nécessaire pour une série de raisons.

Jusqu'ici, nous avons implicitement présenté les thèses de Parsons en conformité avec le modèle moderne de famille élaboré précédemment, cette modernité étant caractérisée comme individualisation du rapport au monde, individualisation comprise comme universalisation de l'identité. L'impératif éducatif-socialisateur est lié à cette transformation de l'identité du sujet. Or, dans l'esprit du sociologue américain, son modèle de famille correspond à des changements récents de la société américaine (« *what has been recently happening to the American family* »), essentiellement liés au développement de la société salariale (« *notably the occupationally organized sectors of it* ») qui en font « *a more specialized agency than before, probably more specialized than it has been in any previously known society* » (Parsons 1955a : 9). La famille parsonienne se spécialise dans l'éducation des enfants parce qu'elle n'a plus rien à voir avec la survie de ses membres, en tant que famille. La famille ne pourvoit plus aux besoins de l'enfant : seul le père y pourvoit en occupant, dans la société, la position de l'individu-pourvoyeur. La nouveauté du modèle décrit par Parsons est liée au développement d'une société occupationnelle. Il écrit ainsi :

> Nous pensons qu'une tendance évidente signale le commencement de la stabilisation relative d'une *nouvelle* structure de la famille dans le cadre d'une nouvelle relation à la structure sociale globale. (Parsons 1955a : 9[13].)

Si on néglige le fait que ce modèle prétendument *nouveau*, qui commençait à se stabiliser au moment où Parsons écrivait ces lignes, a commencé à être déstabilisé sérieusement à peine quelques années plus tard, on ne saurait oublier que la réorganisation de la famille à des fins socialisatrices n'est ni américaine, ni contemporaine. En accord avec l'histoire plus générale de l'institution et notamment, sur le plan de la socialisation, avec la découverte de l'enfance, et en conformité avec d'autres transformations concomitantes de la famille (la transformation spirituelle de la parenté, l'importance de la relation

12. Il faut souligner que Parsons est entièrement d'accord, d'une part, avec la compréhension psychanalytique de la socialisation, et, d'autre part, avec le découpage des principales phases de celles-ci en une série de complexes : oral, anal, œdipien. Il veut seulement réinscrire ces étapes dans le cadre des relations sociales *réelles* où ces complexes se cristallisent.

13. La version anglaise se lit ainsi : « We think the trend of the evidence points to the beginning of the relative stabilization of a new type of family structure in a new relation to a general social structure. »

conjugale, etc.), il faut reporter en amont la constitution du modèle *théorisé par Parsons*. Il ne s'agit pas de chercher querelle sur un problème de datation : notre désaccord avec Parsons est lié *à l'enracinement sociétal de ce nouveau modèle de famille*. On l'a déjà dit : pour lui, l'autonomie de la famille à l'égard du lignage et sa spécialisation à l'égard de la société, tiennent essentiellement au fait que l'on ne survit plus en famille. On se reproduit en ayant un emploi dans la société et ce n'est plus la famille qui fait cela, toute la famille, mais l'homme en tant que pourvoyeur.

On comprend alors comment Parsons a pu négliger l'importance de la fondation amoureuse d'une nouvelle famille. Pour lui, si elle n'est pas empêchée par la structure familiale, cette relation particulière des époux modernes n'est pas nécessaire, *structurellement parlant*. Étant donné le structuralisme de Parsons, on conviendra que cette absence de nécessité structurelle n'est pas un détail anodin ! Il y a là un point aveugle. *Sans la médiation amoureuse du rapport entre époux, médiation qui les égalise comme parents aux yeux de l'enfant*, il est impossible de penser la tenue conjointe du rôle parental : on retomberait nécessairement dans une structure traditionnelle où l'homme apparaît unilatéralement comme le *chef* de la famille, d'autant que c'est lui qui tient le rôle de pourvoyeur. De toute façon, *l'identité profonde* depuis laquelle les comportements paternel ou maternel peuvent apparaître comme des *rôles* est nécessairement une identité subjective-individuelle. C'est depuis cette identité que la femme aime son mari, et pas seulement en son expressivité féminine. C'est depuis cette identité que le père accomplit un rôle d'individu dans la société, et pas par amour de la rationalité instrumentale ! En d'autres termes, pour former le projet de définir entièrement la complémentarité de leurs rôles à partir d'une visée éducative, les parents doivent être des individus voulant faire de leurs enfants des individus émancipés, et pas seulement faire accepter aux garçons la rationalité instrumentale et aux filles l'expressivité féminine[14].

Fondement sociologique des figures parentales modernes

Nous reprendrons à notre compte, dans la suite du texte, les principaux acquis de la sociologie parsonienne, en nous démarquant de sa démarche. En premier lieu, au lieu de faire référence, comme lui,

14. La discussion sur la catégorie de genre est reportée au chapitre suivant. On verra à quel point le genre moderne est assumé depuis une identité de sujet. Encore là, la sociologie de Parsons est indispensable pour comprendre l'institution *moderne* des genres.

au système global de la société, il faut rapporter cette transformation à l'identité du sujet moderne. Autrement, le modèle de socialisation prôné par Parsons paraît rivé à la différence des genres telle que la société occupationnelle l'a produite de manière exemplaire, soit le rapport pourvoyeur-ménagère. En second lieu, la transformation des figures socialisatrices n'est pleinement compréhensible que sur la base des changements réellement apportés aux anciennes figures. Dans cette perspective, on lira ce qui suit comme une mise en résonance des thèses d'Ariès sur la *découverte de l'enfance* avec celles de Parsons sur *la fonction socialisatrice de la famille*. Cette nouvelle finalité socialisatrice transforme en profondeur la figure parentale. La souveraineté domestique du *pater* est atteinte, comme se trouve élevée la « figure de la mère ». On a déjà vu à quel point la transmission du lien de parenté moderne se faisait désormais égalitairement par le mari et la femme, c'est-à-dire par la relation conjugale. Nous verrons maintenant à quel point la catégorie de *parents*, entendue au sens moderne d'*assomption conjointe de la figure parentale par le mari et la femme*, est absolument inédite. En sus de la découverte de l'enfance, il faut parler de la découverte de la parentalité.

Ces précisions seront apportées en référence au caractère presque mythologique que la psychanalyse a conféré aux désormais célèbres « figure de la mère » et « figure du père ». Je voudrais, en particulier, souligner l'impossibilité de lire l'institution symbolique de la personne moderne à partir du rôle de tiers symbolique attribué à la figure du Père, à moins d'historiciser ce rôle. Dans la société moderne, le père[15] de la famille ne peut diriger, mieux, représenter, la finalité socialisatrice à laquelle tous les êtres sont destinés *que parce qu'il occupe dans la société la position idéale du sujet émancipé*. En d'autres termes, c'est parce qu'il est un Individu, et non un Père, qu'il peut tracer la voie aux futurs individus. Attardons-nous d'abord à cerner la nouveauté de la figure parentale moderne, père et mère étant ici considérés également, ou conjointement. La comparaison avec la *familia* romaine permettra de l'établir.

On ne réalise pas assez à quel point la structure d'autorité patriarcale inhérente à la *familia* romaine pouvait engendrer une autre structure de la personnalité. La place de la mère permet de l'illustrer. Pour l'enfant romain, il est loin d'être évident que sa mère a un rapport privilégié avec son père. L'homme le plus proche de sa mère est le propre père de celle-ci. Le père de l'enfant peut avoir une concubine à la maison et, en tout cas, il couche ouvertement avec les esclaves. En plus,

15. J'utilise la notion de *Père*, avec une majuscule, pour désigner le rôle de « tiers symbolique ». Son emploi avec une minuscule *(père)* renvoie à la position de parent tenue à égalité avec la mère, ou à la dimension paternaliste de ce rôle.

comme on dirait aujourd'hui, les époux font chambre à part ! À Rome, le fils est le fils du père, comme Jésus est le fils de Dieu !

En l'absence d'un rapport privilégié, analogue au rapport conjugal moderne, unissant le père à la mère, le fils se saisit immédiatement en ligne directe et unilatérale (patrilinéaire) en rapport avec le père. Inversement, c'est tout le monde des hommes qui s'ouvre à lui, en la personne de son père, comme sa mère signale à ses yeux l'autre monde, celui des femmes. À travers eux et leur *absence* de rapport conjugal privilégié, il voit deux mondes symboliquement représentés par eux, le monde des hommes et le monde des femmes, au lieu de voir un *univers parental*. Ce n'est pas pour rien, d'ailleurs que la plupart des tribus primitives désignent les frères du père par le même nom, et les sœurs de la mère par le même nom. On traduit assez mal cette réalité en croyant que les enfants considèrent, par exemple, toutes ces femmes comme leur mère. Ce qui les égalise c'est le rôle que, comme femmes du même clan ou du même sous-clan, elles peuvent toutes jouer à l'égard d'ego, et cette position est tenue *sans rapport avec quelque père que ce soit*.

Deux faits de parenté illustrent cette filiation par les hommes qui, du père, engendre le fils. À la naissance de l'enfant, celui-ci est reconnu (ou non) par le père en une cérémonie (*tollere liberos)* qui consiste ni plus ni moins en l'adoption de l'enfant par le père et dans la négation du *rapport* mari-femme dans l'engendrement. En passant, ce cérémonial ne nie pas la maternité de la mère, mais le rapport mari-femme dans l'engendrement, ce qui est très différent. En second lieu, c'est, de notre point de vue, par un incroyable détour que le frère de la mère est nommé dans la terminologie de la parenté. Pour parvenir jusqu'à lui et le saisir dans son rapport avec ego, on passe par le père, puis par le père du père et on redescend jusqu'à lui. Le frère de la mère est ainsi appelé d'après le grand-père d'ego *(avus)* dont il n'est qu'un diminutif *(avusculus)*. Le frère de sa mère est donc pour ego son « petit-grand-père[16] » !

Il faudra revenir, ultérieurement, à la signification de la relation conjugale en elle-même et notamment en ce qui a trait à sa légitimation amoureuse qui, historiquement, s'est affirmée de façon autonome. Mais il convient d'insister sur ceci : *l'autonomie relative de la relation conjugale des époux par rapport à leur relation commune à l'enfant est une condition nécessaire pour qu'il saisisse leur rôle* parental *conjoint vis-à-vis de lui*. Cela signifie que le père et la mère sont également, solidairement et

16. Pour que cette filiation soit possible, il faut cependant que le mariage préférentiel avec la cousine croisée soit en vigueur. Voir à ce sujet Claude Masset : « Préhistoire de la famille », *Histoire de la famille* (collectif), Paris, Armand Colin, 1986. Sur Rome, voir dans le même ouvrage les contributions de Yan Thomas et Aline Roussel.

conjointement en rapport avec l'enfant. Si ce n'est pas le cas, l'attitude de la mère vis-à-vis de l'enfant sera décodée comme une attitude de femme, qui fait signe en direction de toutes les femmes, et pas de cette femme-en-rapport-avec-son-mari-qui-est-aussi-mon-père. En dépit des vestiges réels du patriarcat dans la famille moderne, il faut considérer que celle-ci ouvre, pour la première fois, l'ère d'une figure de la parentalité tenue également, bien que différemment, par l'homme et la femme.

Cette transformation de la figure parentale n'est pas sans atteindre profondément la figure traditionnelle d'autorité *pater*nelle. L'autorité exercée par le père, sur l'enfant, c'est à titre de *père* qu'elle est exercée, pas de préfet de discipline. Cela est possible parce que ce n'est pas ce rapport qu'il a avec la mère : il est son mari, il l'aime. L'homme ne joue plus, comme c'était le cas dans la famille traditionnelle, le rôle de chef d'une unité domestique. Pour dire les choses autrement, à reconnaître, pour l'instant, le rôle instituant joué par le Père à travers sa « figure symbolique », il faut souligner que ce rôle il ne peut le jouer *que comme père*, d'une manière *paternaliste*. Pour cela, il doit agir à partir d'une position parentale analogue à celle de la mère. La comparaison avec la *familia* permettra à nouveau de préciser cette idée.

Le *paterfamilias* exerce indifféremment son autorité sur sa femme, peut-être même sur une concubine, sur ses fils « naturels » comme adoptifs et ses brus, sur leurs enfants, sur les esclaves, et ainsi de suite. Son autorité émane de sa personne tout entière et se disperse sur une foule de sujets qui sont distingués par le degré d'autorité qui pèse sur eux. Dans le cadre d'une telle « dispersion » de l'autorité du chef de famille, comment le fils pourrait-il reconnaître cet homme sous le rapport exclusif de *son père*? Cet homme omnipuissant est beaucoup trop de choses pour n'être envisagé que comme père! Sa puissance, son autorité, n'est pas, ici, un attribut de son *rôle de père*. C'est la caractéristique de sa personne, qu'il exerce dans la cité comme dans la *familia*. Au sens propre, le Père, pour le fils à Rome, c'est celui qu'il sera appelé à remplacer[17].

---

17. Cette dernière remarque permet de conjecturer sur le type sociétal spécifique où le mythique *meurtre du père* peut acquérir une signification réelle, sociale comme symbolique. Dans le cadre d'une société patrimoniale, fondée sur la possession et la transmission d'un patrimoine concentré sur la personne du Père, la place de celui-ci attire littéralement le fils. Littéralement, dans la mesure où le fils est appelé à remplacer ce *Pater*, il faut à la société un tabou puissant qui bloque la place du Père. C'est ici la puissance bien réelle concentrée en la personne du père qui justifie, positivement, un « tabou de l'inceste ». Dans les sociétés primitives, dans la mesure où la place du père n'est pas aussi « attrayante » puisqu'il n'a accumulé sur lui aucune puissance qui soit un enjeu social quelconque, le fondement positif du tabou de l'inceste ne peut-être que la nécessaire exogamie, c'est-à-dire l'alliance, comme l'a bien

On refuse le plus souvent de prendre au pied de la lettre la signification attachée à la notion de *paterfamilias* et, en général, à la notion indo-européenne de *pater*. Cette notion ne renvoie ni au géniteur, ni même au rôle d'une personne détenu en qualité de géniteur, ou même en sa qualité d'associé de la mère. Benveniste (1969) souligne que la signification de *pater* s'oppose à celle de *atta*, terme familier désignant l'homme dont on parle en qualité de père. Dans la mesure où elle est « la qualification permanente du dieu suprême des Indo-Européens », il nous est simplement interdit d'attribuer à la notion de *pater* une signification paternaliste, si « puissante » soit-elle. La difficulté rencontrée par un missionnaire pour traduire en mélanésien l'idée de Père universel inscrite dans le *Pater noster*, mentionnée par Benveniste, illustre bien cette différence[18]. Comment, de toute façon, un homme dont l'identité n'est pas celle d'un père, au sens moderne, pourrait-il être reconnu à ce titre par qui que ce soit ?

Il s'ensuit que même dans son rôle de tiers symbolique, le Père ne peut apparaître que dans le cadre préalable du rapport privilégié à l'enfant, comme père, que ce rapport loge sous l'emprise de la mère ou de la propre sollicitude du père devant l'incomplétude de son enfant. C'est donc la famille nucléaire qui fait pour l'enfant, de cet homme, un père, dans sa paternité comme dans son Autorité. Et il aura fallu pour inventer la fonction paternelle qu'on se mette à s'occuper des enfants, bref, qu'on soude l'enfant à la mère ! Par rapport à la psychanalyse, cette fois, il faut rappeler, avec Parsons, que la « fonction paternelle » est assumée par la *structure de rôle*s de la famille moderne, ce qui requiert une autre explication.

L'objectivation du rôle qui est joué, vis-à-vis de l'enfant, dans la mesure où cet homme qui est le père joue aussi un rôle vis-à-vis de sa femme et un rôle dans la société, signifie que la *fonction paternelle* n'est plus attachée à aucune personne concrète en particulier, parce que fondamentalement elle consiste en un rôle socialisateur assumé effectivement comme rôle *depuis une identité individuelle plus fondamentale*. Disons que le père, relativement à la mère, l'exerce davantage, mais la mère l'exerce aussi. Il faut rappeler à quel point l'enfant qui aime sa mère n'est plus le nourrisson qui voit en cette « femme » son objet total. La résolution de l'œdipe concerne donc un enfant déjà passa-

---

montré Lévi-Strauss. Dans ces deux cas, il nous semble douteux que la mère soit spécifiquement et exclusivement visée par le tabou de l'inceste. Il est clair, en tout cas, que c'est dans la société moderne que ce tabou se concentre entièrement sur sa personne et cela, dans l'exacte mesure où elle incarne, à travers le rôle qui lui a été attribué par une structure de rôles qui excède largement sa personne concrète, le rapport privilégié à l'enfant qui n'est que l'envers de l'émancipation pleine et entière d'un être social.

18. Émile Benveniste, « L'importance du concept de paternité » (1969 : 209-215).

blement détaché de la mère, puisqu'il *l'aime* et qu'on ne peut aimer que ce dont on est détaché. Il est de toute façon clair qu'il faut un moi réflexif pour aimer ce qui, du côté de l'objet-mère, se présente comme une femme *qui est* ma mère. Cette distanciation de soi à l'égard de la mère est très bien interprétable dans le cadre unique d'un rapport avec la mère. Il suffit que « ma mère » soit aussi « ma mère » pour un autre; ou qu'elle passe sa journée à faire du ménage, et ainsi de suite.

Mais il faut dire la chose de façon plus fondamentale. *La nécessité du rapport immédiat (maternel) à l'enfant appartient autant à l'institution symbolique proprement moderne de la personne que la nécessaire dissociation de ce lien potentiellement symbiotique (rapport paternel).* Le lien maternel a été formidablement accru pour des raisons éducatives. Il s'ensuit que les deux sont inséparables, sinon, on retombe dans une structure autoritaire traditionnelle. Il faut donc une mère qui « autorise » l'autorité du père, ou un homme qui soit, pour le fils, reconnu comme père (de son propre chef) pour que son autorité (de Père) puisse avoir du sens. Pour que le père moderne puisse assumer sa fonction autoritaire, *il faut qu'il soit devenu quelqu'un qui ne soit plus ni père dans la société, ni simplement chef dans la famille. Et c'est le rapport amoureux de l'homme à sa femme qui le dégage de sa chefferie unilatérale vis-à-vis de toute la famille.*

Ce qu'il faut souligner, ici, c'est que *même du point de vue de sa fonction symbolique autoritaire*, c'est dans son rapport aux enfants que se constitue cette figure autoritaire du père. On ne saurait la faire dériver, ni de sa puissance d'homme en général appliquée à un objet incident (les enfants), ni de la puissance traditionnelle du *paterfamilias*, puisqu'il manque à celui-ci l'exclusivité de son rôle paternel. Pour que l'enfant en vienne à saisir le rôle éducatif de l'autorité paternelle, il faut qu'il sache que c'est spécifiquement vis-à-vis de lui que ce rôle est tenu, et pas simplement qu'il écope de la gouverne diffuse d'un homme tout puissant.

Sans le rapport à l'enfant, le père n'est qu'un préfet de discipline, une figure d'autorité traditionnelle. C'est le souci pour l'être virtuel de l'enfant, pour son propre devenir comme personne humaine, qui force les parents à différer constamment leur rapport actuel à l'enfant présent. Car cet enfant, on veut toujours le tirer un peu plus loin, qu'il mange proprement, qu'il attache ses lacets, qu'il ne fasse plus dans ses culottes, qu'il range son linge, qu'il réussisse à l'école et qu'il soit un Homme! Puisque c'est la finalité socialisatrice qui polarise les rôles parentaux et puisque le rôle de Père est tenu depuis la position de sujet émancipé dans la société, on comprend qu'on ne puisse « lire » l'institution symbolique de la personne à partir des catégories psychanalytiques que de manière métaphorique.

Une autre précision peut être apportée sur cette structure moderne, en référence aux thèses psychanalytiques, pour préciser comment

l'*identité individualiste supporte la structure parentale moderne*. Même si on accepte de réfléchir dans le cadre catégoriel, légué par la psychanalyse, au rapport instituant père-fils, il faut dire que cette autorité, *le père ne la reçoit de personne*. Il n'est pas le relais d'une autorité suprême qui, de lui, remonterait jusqu'au chef de l'État! Il ne la reçoit pas, mais doit en disposer par la *pleine assomption de la position de sujet émancipé*, seul lieu d'ailleurs à partir duquel il pourra appeler un fils à s'émanciper d'une manière qui soit entendue. Puisque le destin présenté au fils n'est pas de *remplacer* le père, mais d'être *comme* lui, le père doit être lui-même émancipé, bien sûr, de la tutelle familiale, mais, plus généralement, *de toute tutelle*. Si son autorité n'était pas affirmée à partir de ce « lieu », qui est au fond un « lieu » identitaire, celui de l'identité sociétale générale, il faudrait dire que c'est seulement par jalousie que le père veut détacher le fils de la mère, c'est-à-dire pour la remplacer! Pour assumer pleinement son rôle paternel, l'homme doit donc assumer pleinement son rôle d'individu dans la société.

Le caractère a-typique de la famille canadienne-française[19] peut éclairer ce fondement sociologique de la nouvelle figure du Père, à savoir que la position de Père est tenue depuis une position d'Individu. On a parlé de l'homme canadien-français comme d'un homme soumis à sa femme, comme d'un père manquant, et même comme d'un irresponsable incapable de s'affirmer, enclin à l'abandon de son rôle ou à faire preuve d'une violence arbitraire qui fait apparaître son impuissance. Or ce qui manque à l'homme canadien-français, c'est sa pleine assomption de la position de sujet émancipé, non pas en raison de la faiblesse de son identité masculine, mais parce que, pour une foule de raisons, sa position d'individu, dans la société, est bloquée.

Incapable d'occuper dans la société la position d'un sujet émancipé, le père canadien-français est conduit à affirmer, dans sa famille, sa toute puissance, sans foi ni loi. Lorsqu'elle est poussée à sa limite, cette structure met en scène un dominateur sans raison enclin à une violence arbitraire, un homme qui, pourrait-on dire métaphoriquement, appelle à être tué. Cette structure de parricide se trouve effectivement au fond du crime du Caporal Lortie, comme l'a admirablement montré Pierre Legendre (1989)[20]. Mais la possibilité de remonter

---

19. Voir le chapitre VII plus loin.

20. Legendre analyse le crime en question comme un parricide, ce avec quoi je suis d'accord. L'analyse se rapporte d'abord au fait suivant. En mai 1984, le caporal Lortie pénètre de force (mais assez facilement) dans l'Assemblée nationale du Québec pour « tuer le gouvernement ». Il veut porter atteinte à la figure de l'État et, notamment, à la personne du Premier ministre, René Lévesque, en qui il voit, avouera-t-il plus tard, « la figure de mon père ». Acte manqué, pourrait-on dire, car, ce jour-là, l'Assemblée nationale ne siège pas! Legendre analysera l'acte de Lortie. Celui-ci est issu d'une famille dominée par un père incestueux. Ce « père » a fait un enfant à sa

jusqu'au chef de l'État, comme l'a fait très réellement Lortie, ne désigne pas une structure aussi générale que le croit Legendre, c'est-à-dire « le montage institutionnel du principe de raison ». La possibilité, pour Lortie, de voir effectivement, dans l'État québécois personnifié par René Lévesque, « la figure de mon père », tient à ce que l'État québécois fait *aussi figure d'autorité illégitime*. Gouvernement indépendantiste d'un pays qui a refusé de l'être, il peut apparaître comme un usurpateur. La figure du chef de l'État redouble celle du père par manque d'autorité légitime, et non parce que cela irait de soi, en vertu d'un principe constitutif de la société moderne, que l'on voie dans la figure du chef d'État la « figure de son père ». Ce qui pose problème, dans l'interprétation de Legendre, c'est donc l'obligatoire *généalogie* (nécessairement patriarcale) du principe d'autorité qui seule rend possible de remonter toute la structure, du père au chef de l'État, comme dans le cas de l'acte manqué, il faudrait dire doublement manqué, de Lortie. Il est douteux qu'un drame familial analogue, en France, puisse se dénouer par une atteinte à la figure de l'État.

Quoi qu'il en soit, ce sont des raisons sociologiques qui expliquent cette structure particulière qui tourne autour du *père manqué*, et non une difficile identification à un rôle d'homme, d'une manière qui soit congénitale. Ce qui manque au père, c'est sa position de sujet social individualisé. Il faut peut-être voir là un trait caractéristique des sociétés qui « reçoivent » la modernisation depuis un lieu qui leur est extérieur. La relecture « moderniste » à laquelle nous assistons aujourd'hui au Québec, qui a vite fait de proclamer la pleine et entière modernisation du Canada français, comme si cela ne changeait rien qu'elle se soit faite sous la tutelle de l'Église et dans la poussée de l'industrialisation faite par « les Anglais », est donc loin d'aller de soi.

D'un point de vue général maintenant et pour en revenir à notre propos central, il est unilatéral d'insister sur l'un ou l'autre terme du rapport à l'enfant, le rapport symbiotique à la mère ou le rapport distancié au père. Il faut donc dire que c'est la famille dans son ensemble qui invente et assume ces deux rapports, et qu'elle peut le faire parce que les personnes concrètes qui les assument assument aussi dans la société plus globale une autre identité. Historiquement, c'est précisément par rapport à la nécessité de former ces êtres, les enfants, que se

---

fille et tous vivent dans la même famille. Le projet de meurtre du père est l'objet de discussions répétées chez les garçons. Ils se réunissent même, à un moment donné, armes à la main, afin de porter ce projet à exécution, mais le courage leur manque. La structure psychologique du personnage supporte donc la thèse du parricide. Mon commentaire porte sur la possibilité de recoupement entre la figure du père et celle du chef de l'État. Legendre y voit le principe généalogique de l'Autorité moderne, j'y vois une structure a-typique.

dessine cette nouvelle tâche sociale. Ce rapport à l'enfant, dans ses deux faces, est une nécessité structurelle de la famille nucléaire moderne.

Cet aspect est tout à fait fondamental, car en anticipant sur la conclusion de cet ouvrage, il ressort déjà clairement que ce rapport à l'enfant peut être subverti de multiples façons. En faisant des enfants pour soi, pour sa propre gratification, pour son plaisir, pour l'unité du couple, et ainsi de suite. En refusant de jouer auprès de ses enfants le rôle de parents, notamment en déconstruisant tout rapport d'autorité. En centrant la relation mari-femme sur la relation de couple, abstraction faite des enfants. Ou en n'ayant pas d'enfant du tout ! L'abandon, par la famille, de sa fonction éducative, soucieuse et autoritaire, et notamment l'abandon du soutien apporté à d'autres instances formatrices, principalement l'école, est l'abandon d'une vision de l'homme caractéristique de la société moderne. Un des problèmes de l'école, c'est qu'elle n'est plus soutenue par les parents. Ils ne soutiennent plus le rapport autoritaire aussi de l'école à leurs enfants comme étant « des » enfants, *i.e.* les enfants de n'importe qui. Ils veulent que, même à l'école, « les » enfants demeurent *leurs* enfants.

Cette place fondamentale occupée par l'enfant dans la constitution historique de la famille moderne est soulignée par Ariès qui écrit que « si on peut concevoir la famille moderne *sans amour* [...] le souci de l'enfant et la nécessité de sa présence y sont enracinés » (Ariès 1973 : 311, je souligne). Entendons cela comme une affirmation de la place fondamentale du rapport à l'enfant dans la structuration de la famille moderne et attardons-nous maintenant à la recomposition des genres et de la différence des genres.

Chapitre V

GENRE, DIFFÉRENCE DES GENRES ET SEXUALITÉ

Ce sont en effet les rapports de la psychologie de l'homme moderne avec la famille conjugale qui se proposent à l'étude du psychanalyste; cet homme est le seul objet qu'il ait vraiment soumis à son expérience, et si le psychanalyste retrouve en lui le reflet psychique des conditions les plus originelles de l'homme, peut-il prétendre à le guérir de ses défaillances psychiques sans le comprendre dans la culture qui lui impose les plus hautes exigences, sans comprendre de même sa propre position en face de cet homme au point extrême de l'attitude scientifique ?

Jacques Lacan

On connaît l'importance accordée par la psychanalyse à la « figure du père ». Quoi qu'on puisse dire de la place du *pater* dans toutes ces sociétés patrimoniales et patriarcales où, nous dit Benveniste, la notion de *pater* est « la qualification permanente du dieu suprême des Indo-européens » (1969 : 210), et dans ces sociétés primitives où, nous dit Freud, on appelle « père » tout homme « qui d'après les coutumes de la tribu aurait pu épouser sa mère et devenir son père » (1966 : 15), dans la société moderne, le rôle de tiers symbolique associé à la « figure du père » est tenu depuis une position que tous peuvent occuper puisqu'il s'agit d'un lieu identitaire neutre. La « figure du père », et non sa personne, y signale le destin futur des êtres en n'appelant plus seulement le fils-héritier à le *remplacer* concrètement à la tête du patrimoine, mais tous ses enfants à être *comme* lui. C'est qu'il tient la position du sujet social émancipé qu'hommes et femmes sont appelés à devenir, par-dessus leur genre respectif. Pareil assujettissement de la « figure du père » à une position de sujet n'est pas sans avoir de multiples conséquences et notamment celle-ci : lorsqu'on se considère d'abord et avant tout comme un individu, quelle place vient occuper le

genre dans cette identité ? Et comment penser la différence des genres sur la base de leur destin commun d'individus sans se ménager des préalables biologiques ? La psychanalyse est muette là-dessus, paradoxalement, en dépit de toute l'attention qu'elle a portée à la libido et à la plasticité des pulsions ! Elle ne se demande pas comment la catégorie culturelle de genre est instituée, mais comment l'Œdipe se manifeste, *chez* le garçon, *chez* la fille.

La question de la place du genre dans la structure de la personnalité moderne est d'une importance théorique et pratique fondamentale. Les transformations contemporaines de la famille sont notamment portées par la déconstruction pratique des genres, de leur identité propre comme des rapports les « unissant ». Sauf exception, la sociologie s'est contentée le plus souvent de renvoyer la question des genres à la nature, se refusant à les comprendre sociologiquement, sinon d'une manière superficielle. Par ailleurs, dans la mouvance de la critique des genres par la réalité, on s'est appliqué, surtout dans la pensée féministe, à faire de ceux-ci une construction idéologique aussi arbitraire (visant la domination) que superficielle. Finalement, la compréhension de la place du genre dans l'identité moderne est décisive pour l'interprétation des changements actuels. En général, on considère que l'individualisme conduit à l'éradication des genres. Nous entendons montrer que la modernité remodèle les genres d'une manière spécifique, contribuant même au renforcement de certains archétypes. En conséquence, il est impossible d'interpréter la remise en question actuelle des genres comme un prolongement de la modernité.

Le sociologue américain Talcott Parsons est, à ma connaissance, le seul qui ait affronté cette question de la constitution *sociologique* des genres avec l'intention d'arrimer ses concepts à ceux de la psychanalyse. C'est en m'appuyant sur lui que je traiterai de cette question (en confrontant ses thèses à celles de Lacan) d'une manière qui se veut aussi un hommage à ce grand théoricien dont la contribution à une compréhension sociologique de la structuration psychique de la personne est unique, on le verra, et néanmoins restée à peu près méconnue hors du champ des spécialistes anglo-saxons d'une sociologie de la famille étroitement comprise. En m'appuyant entièrement sur Parsons pour saisir la *similitude* subjective des genres, je ne suis cependant pas d'accord pour conceptualiser leur *différence* comme il le fait selon l'opposition entre « instrumentalité » et « expressivité ». Cette dichotomie colle trop à un moment historique étroit des rapports de genre : celui que recouvre la notion pourvoyeur-ménagère. Disons les choses ainsi : si l'homme, en travaillant à l'extérieur, accomplit une activité selon une rationalité instrumentale, sa conduite ne peut plus être comprise selon cette logique quand il remet sa paye à sa femme !

S'il est explicitement consacré à une interprétation sociologique du complexe d'Œdipe, du genre et de la différence des genres, ce chapitre vise aussi, implicitement, d'autres buts que je veux souligner. En sociologisant l'Œdipe, j'espère suggérer la nécessité d'historiciser les catégories de la psychanalyse. C'est aussi dans cette perspective critique que les considérations sur la transformation de la sexualité doivent être lues. Je rejoins par là les efforts d'un Malinowski (1976) qui, en s'appuyant sur les pratiques observées en Mélanésie, argue de la non-universalité de l'Œdipe. Ma proposition est plus modeste : je veux souligner la nécessité d'historiciser les catégories de la psychanalyse. Cette nécessité valant pour les sociologues comme pour les politologues, on peut dire que je m'en prends à l'aura théorique de la psychanalyse.

Cette nécessité est évidente pour peu que l'on partage l'intuition fondatrice de la sociologie. La socialisation et l'humanisation coïncidant, nous devons toujours partir du niveau le plus élevé de la socialité, dans son moment identitaire « subjectif », pour comprendre le développement de l'humain (sa socialisation, la construction de ses facultés cognitives, sa pleine structuration psychique, etc.) en visant à raccrocher toutes les étapes de cette genèse à l'idéal final qui les oriente, en finalité justement. Il n'est nullement question, ici, de nier les déterminations concrètes des affects toujours à l'œuvre dans un projet de socialisation d'ailleurs jamais pleinement achevé car devant toujours être assumé existentiellement. On veut simplement insister sur le fait que toutes les étapes de la structuration psychique de l'individu, de la sortie de la matrice originelle à l'émancipation finale de la tutelle familiale, se trouvent orientées intentionnellement par un projet de socialisation toujours historiquement situé. Dans un autre ordre d'idées, je veux suggérer que la réponse à la question de la place du genre dans l'identité moderne est absolument fondamentale pour éclairer certains phénomènes contemporains, particulièrement dramatiques, où le genre apparaît en tant qu'élément déterminant : je pense particulièrement à la violence familiale, de même qu'au décrochage scolaire et au suicide des jeunes, typiquement masculins.

Sociologie d'un complexe : la modernité de l'Œdipe

L'ouvrage publié par Talcott Parsons (1955a) présente un parallélisme étonnant avec celui de Lacan dont j'ai tiré la citation placée en exergue[1]. L'ouvrage aux thèses méconnues dans le champ théorique

1. L'article de Lacan auquel je me réfère a paru dans *L'Encyclopédie française* en 1938 et a été édité sous forme de livre chez Navarin Éditeur en 1984 sous le titre *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu : essai d'analyse d'une fonction en psychologie.*

assez large de la psychanalyse mérite, minimalement, de côtoyer celui de Lacan. Les deux procèdent d'une même inspiration freudienne, doublée d'une même réserve critique à l'égard du vitalisme freudien, réserve qui trouve son point d'appui dans une commune perspective sociologique, perspective s'avérant durkheimienne par surcroît ! La critique de Lacan est orientée vers l'interprétation de l'Œdipe en tant que complexe propre à la famille « paternaliste ». Il utilise même en une occasion la formule du « complexe de la famille conjugale[2] ». Cette intention sociologique apparaît dans le fait qu'il abandonne la terminologie freudienne pour saisir les étapes de la genèse psychologique de la personne. Contre une terminologie « libidinale », Lacan favorise une terminologie relationnelle : complexe de sevrage, complexe d'intrusion, complexe d'Œdipe. Parsons, s'il conserve de son côté la terminologie freudienne, ambitionne de rétablir la constitution de la structure de la personnalité dans le cadre d'une sociologie de la famille centrée sur les rapports logiques *entre* la famille et le système global de la société. Dans l'esprit de Parsons, son ouvrage ne vise rien moins que de fonder, sociologiquement, les catégories de Freud dont il associe les découvertes à celles de Durkheim et de Mead[3]. On connaît, par ailleurs, l'inspiration durkheimienne du texte de Lacan et sa préoccupation d'arrimer les recherches de la psychologie à celles de la sociologie. Son analyse des complexes familiaux est difficilement compréhen-

---

2. Le choix du terme paternaliste, assez vague pour évoquer en même temps les sociétés patriarcales de l'Antiquité et la société moderne, comme l'utilisation de l'expression « complexe de la famille conjugale » dans le cadre de considérations historiques s'étendant à des sociétés traditionnelles, dont Rome, où cette conjugalité est inexistante, signalent une équivoque dans le texte de Lacan. S'il dégage le complexe du « concept classique de l'instinct » en « répudiant l'appui que l'inventeur du complexe croyait devoir (y) chercher », Lacan ne parvient pas à l'établir théoriquement dans la société qui a vu naître la famille conjugale. C'est que la finalité socialisatrice qui lance l'Œdipe lui échappe. Voir plus loin.
3. C'est une manie, chez Parsons, de citer Freud à propos de Durkheim et celui-ci à propos de celui-là. Parsons aura consacré une dizaine d'années de sa vie « d'incurable théoricien » à tenter d'arrimer psychanalyse et sociologie. Les articles suivants, s'étalant sur une période d'à peu près dix ans, témoignent du rôle joué par les écrits de Freud dans sa réflexion sociologique : « The Superego and the Theory of Social Systems » (1952) ; « The Father Symbol : An Appraisal in the Light of Psychoanalytic and Sociological Theory » (1954) ; « The Incest Taboo in Relation to Social Structure and the Socialization of the Child » (1954) ; *Family, Socialization and Interaction Process* (1955), l'ouvrage que je commente ; « Social Structure and the Development of Personality : Freud's Contribution to the Integration of Psychology and Sociology » (1958) ; « Some Reflections on the Problem of Psychosomatic Relationships in Health and Illness » (1960). Ces articles ont été reproduits dans *Social Structure and Personality*, London, The Free Press, 1964. Voir aussi : « On Building Social System Theory : A Personal History », paru dans *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York, Free Press, 1977, pour quelques points de repère biographiques.

sible sans cette perspective sociologique qui confère à la démarche son point d'appui pour la critique de la « doctrine » freudienne. Toute l'introduction du texte vise à préciser « l'ordre original de réalité » où il convient d'examiner la famille : comme ensemble de relations sociales[4]. La sociologie y est présentée comme discipline « coordonnant » les résultats des différentes disciplines apportant un éclairage sur l'objet qui ne reçoit sa « plénitude objective » que sur le plan sociologique.

On pourrait multiplier ainsi les parallèles entre les deux démarches qui comportent notamment chacune une typologie des psychoses et des névroses correspondant à celle des complexes familiaux. Comme c'est la réinterprétation sociologique du complexe d'Œdipe qui m'intéresse afin de préciser la place du genre et de la différence des genres dans la personnalité moderne, je laisse une large partie des textes hors de la comparaison. Pour en traiter, cependant, il importe de préciser minimalement la constitution du sujet au moment où il aborde l'Œdipe et, pour ce faire, je commencerai par évoquer brièvement les grandes étapes du développement de l'enfant en me servant librement des thèses de Lacan et de Parsons.

De la prédisposition du nouveau-né à exister, il y a peu à dire sinon que l'absence de mécanismes instinctuels sur lesquels s'appuyer pour survivre de façon autonome constitue, positivement, une ouverture à la socialisation. On pourrait difficilement socialiser un être pourvu dès la naissance d'un trop grand bagage d'acquis. L'acceptation de sa dépendance à la mère (Parsons), la pacification de ses besoins organiques dans un cadre maternant excédant démesurément leur étroite satisfaction représentera, pour le nourrisson, la première intention objectivée dont il pourra se saisir pour être. C'est cette profusion des soins qui rendra possible et nécessaire la *représentation* de l'objet mère, car, à vrai dire, elle en fait beaucoup trop ! On peut, avec Lacan, considérer que « le sevrage laisse, dans le psychisme humain, la trace permanente de la relation biologique qu'il interrompt » (p. 27), à condition d'ajouter que, depuis le début, l'enfant

4. Le texte de Lacan se divise en trois parties : l'introduction établit le caractère institutionnel de la réalité familiale ; la seconde partie est une analyse des complexes familiaux ; la dernière porte sur les pathologies familiales reliées aux complexes. Mon commentaire ignore cette dernière partie. Le sociologisme de Lacan est très explicite. Les tout derniers mots de la fin de la première partie sont laissés à Durkheim. La deuxième s'ouvre sur ceux-ci : « C'est dans l'ordre original de réalité que constituent les relations sociales qu'il faut comprendre la famille humaine. Si, pour asseoir ce principe, nous avons eu recours aux conclusions de la sociologie, bien que la somme des faits dont elle l'illustre déborde notre sujet, c'est que l'ordre de réalité en question est l'objet propre de cette science. Le principe est ainsi posé sur un plan où il a sa plénitude objective. » (p. 21.)

est « harcelé » afin d'accepter, en guise de nourriture, un rapport humain, que ce sevrage existe comme *intention objectivée des soins maternels dès l'origine.*

Sur la base de cette pacification organique, l'enfant pourra éprouver sa vitalité et unifier son corps propre. Bien que pourvu d'une certaine autonomie sensori-motrice pour éprouver la réalité du monde, jamais cette vitalité ne sera vécue comme expérience animale au monde. Elle est entièrement téléguidée par l'intention, extro-déterminée, qu'il parvienne à rapporter les sensations corporelles à un moi au lieu de s'éprouver sporadiquement à travers une multitude d'actes perçus localement. On comprend, dès lors, qu'il y ait « précession, chez l'humain, de la représentation du corps avant l'unification du corps propre » (Lacan 1984 : 60). L'enfant n'a pas le choix. Maman mordille le pied de l'enfant qu'elle porte ensuite à sa propre bouche, lui fait taper des mains et taper les mains de maman ensuite, bref : l'expérience sensible menant à l'unification corporelle est conduite dans le cadre d'une mise en rapport, rapportée à un corps qui est à soi. C'est toujours sur ce mode *analogique* qu'on l'amènera à se reconnaître dans le miroir : il finira par savoir que cette image spéculaire, c'est lui, au même titre qu'il reconnaît celle de cet homme ou cette femme qui le tient dans ses bras[5].

L'insertion de la relation de nourrissage dans le cadre maternant qui la signifie et appelle la représentation, comme l'unification imaginaire du corps sur un mode analogique, montrent que la satisfaction des besoins et l'expérience sensori-motrice sont mobilisées humainement, réalisées dès l'origine dans le cadre signifiant des intentions socialisatrices qui les spécifient. Cette période culminera dans la conscience du corps propre, ou conscience d'exister, qui n'est pas encore conscience d'être quelqu'un. Quand il parvient, finalement, à se savoir être et à jouir de cette présence vitale au monde, (célébrée par exemple en agitant triomphalement sa bassinette ou son hochet), l'enfant a déjà un pied dans l'autre monde : c'est qu'une conscience aura été mobilisée pour y parvenir. On est loin, cependant, de la phase préœdipienne. Car dans la conscience de soi de l'enfant préœdipien, il n'est déjà plus cet être au monde vital. Il sait qu'il est quelqu'un : la

5. C'est cette insertion du senti des sensations dans le cadre significatif-constructif d'une mise en rapport avec un corps totalisé par un moi qui explique la construction imaginaire du corps propre, car elle est de l'ordre de la comparaison. Lacan ne parvient pas à fonder cette étape dans le cadre réel où elle se construit : la totalisation des perceptions sensibles depuis un « moi » conduit par la mère. Il est significatif qu'il ne fasse qu'*illustrer* cette étape en « sortant l'enfant de la famille », a-t-on envie de dire, en faisant référence à des observations expérimentales de la collaboration ludique d'enfants dont l'unification corporelle est faite depuis longtemps. Se rapporter aux pages 36 à 40 du texte.

conscience d'être quelqu'un s'est construite sur la simple conscience d'exister.

Notre enfant préœdipien parle[6], a bien évidemment conscience d'exister, a conscience d'être quelqu'un, mais quelqu'un de tout à fait particulier : l'enfant de sa mère. Cette conscience de soi comme être particulier est issue du type de relations à travers lesquelles on l'a appelé à se constituer. « On » s'est occupé de cet enfant comme d'un être particulier, comme l'enfant de maman, en l'amenant progressivement à agir sur son corps depuis cette conscience seconde. Précisons à ce titre le niveau de réflexivité de l'enfant. Sa mère n'est plus pour lui l'objet total qu'elle a déjà été, celle par qui nourriture, chaleur et réconfort arrivent. Il aime sa mère, ce qui suppose une certaine distanciation. Aimer sa mère implique la reconnaissance de la catégorie générale de mère dans laquelle SA mère peut être située, ce qui ne signifie pas qu'il puisse la partager : c'est SA mère. À cet âge, un petit garçon peut encore demander à sa mère rentrant de l'hôpital où elle vient d'accoucher *quelle sera la mère de son nouveau petit frère*; une petite fille pourra résoudre ce dilemme en s'imaginant qu'elle sera elle-même la mère de sa petite sœur (une façon de conserver SA mère); comme un enfant de quatre ans peut penser que, sur cette photo le représentant à l'âge de deux ans, c'est lui-même *quand il était son frère*[7]. Être particulier, l'enfant habite un monde peuplé d'êtres pareillement constitués. Il faut insister sur le fait que cette conscience de soi est issue du *type de relations* qu'a avec son enfant cette personne de genre féminin qui se trouve être sa mère et ne provient pas de la démesure de l'affection maternelle. Pour que l'enfant préœdipien cesse de se considérer comme un être particulier, vivant dans un univers peuplé d'êtres particuliers, il faudra qu'on cesse de se comporter envers lui de cette manière en adoptant une série d'attitudes l'appelant à se considérer comme quelqu'un comme les autres.

Parsons insiste sur le fait que l'enfant préœdipien est asexué. Cela implique, bien sûr, l'impossibilité qu'un désir spécifié, et notamment spécifiquement masculin, puisse émaner de cet enfant sans genre. Il est ainsi, sans genre, de par sa participation exclusive au « sous-système mère-enfant », dans l'inconscience que ce sous-système procéderait,

---

6. La chose mériterait qu'on s'y attarde : il parle sans être en mesure d'occuper pleinement la position du sujet de la parole. Les enfants utilisent longtemps leur propre prénom pour parler d'eux, incapables d'assumer le JE. La pleine objectivation de la structure pronominale est-elle une condition structurelle du langage, comme le pense Benveniste ? Peut-on et doit-on historiciser le langage ?

7. Je tire les deux premières anecdotes d'expériences personnelles avec des enfants de trois ans et trois ans et demi auxquels on avait pourtant tout expliqué des mystères de la vie. L'anecdote de la photo est tirée d'une expérience de Piaget relatée dans ses *Écrits sociologiques* (1967).

« en réalité », d'un système plus grand (la famille) dont il n'est qu'un aspect. Façon de dire que l'enfant *n'a pas de parents*, mais seulement une mère. La mère peut avoir toutes sortes d'associés, notamment un « père » qui l'aide. En tant que mère, cependant, elle ne peut être considérée comme un parent de sexe féminin. Elle est une mère, c'est-à-dire l'être qui est destiné à l'enfant. Un univers d'une grande richesse de personnages associés à la mère et composés sur un mode analogue peut être constitué. L'enfant peut ainsi s'imaginer grandir, sa mère et tout son monde avec lui, mais il ne peut concevoir que soit fracturé en une catégorie parentale biface cet objet mère.

Quand et comment cette nécessité d'une scission de la catégorie mère advient-elle? Quand l'amour pour la mère se transforme en désir? Lorsqu'en public, l'enfant veut se comporter avec elle comme à la maison? Lorsqu'il se montre jaloux de son frère? Quand il constate que papa accapare maman? Lorsque sa propre mère frustre une de ses demandes? Lorsqu'elle se montre soudain gênée de prendre son bain avec l'enfant? Rien de cela en particulier, et tout cela en même temps : quand « on » décide de se comporter envers lui comme avec un grand et que, la relation changeant, ses attentes, ses demandes d'enfant-de-sa-mère, se trouvent frustrées. C'est unilatéralement donc, mais d'une manière qui tient compte du développement de l'enfant, qu'une nouvelle finalité socialisatrice est objectivée dans un nouveau type de relations à l'enfant.

En fixant pareillement la constitution de la tension œdipienne dans l'imposition « extérieure » d'une nouvelle finalité éducative, je ne néglige pas pour autant les déterminations concrètes inhérentes à la socialisation d'un être incarné. Au seuil de l'Œdipe, la seule détermination concrète qui doive être tenue pour incontournable, c'est que l'enfant soit parvenu à se former un moi assez solide dans son rapport à la mère. Comment juger de cela? Pratiquement, cela signifie que, sous l'égide ce moi, de cette première conscience de soi, il est parvenu, sous la direction de la mère, à une série d'acquisitions autonomes dans un domaine qui concerne essentiellement le *contrôle de son corps* dont l'unification avait constitué le premier niveau de « conscience ». Apprendre à marcher, à contrôler ses sphincters, à s'habiller, à manger proprement, à jouer au ballon, etc., toutes ces acquisitions peuvent être comprises comme *assujettissement du corps par le moi*, dont on doit dire qu'il loge sous l'emprise de la mère : l'enfant fait tout ça pour faire plaisir à maman. Il s'ensuit que l'étape du « contrôle des sphincters », si emblématique soit-elle, n'est en aucune façon déterminante. Elle représente le moment du contrôle du corps depuis une première conscience de soi. D'une manière plus générale, la succession des différentes étapes du développement de l'enfant (phases orale, anale, phallique, si l'on veut), en ce qui a trait tant à leur différence qualitative

qu'à leur succession logique, ne peut être comprise qu'à partir des intentions socialisatrices-éducatives qui les spécifient. Le moi, ou la conscience d'être quelqu'un, qui se construira en rapport à la mère, ne peut se constituer que par-dessus une première unification de l'être au monde : l'unification du corps. La conscience de soi sera conscience de cet être-là. D'une manière analogue, la nouvelle finalité imposée au moment de l'Œdipe, cesser de se considérer comme l'enfant-de-maman pour devenir quelqu'un comme les autres, ne peut être établie que sur la base de cette première conscience de soi. Il faut avoir été quelqu'un de particulier pour devenir quelqu'un comme les autres. Les instances corporelles auxquelles la doctrine psychanalytique renvoie chacune des étapes sont, au mieux, représentatives.

Dans le même ordre d'idées, l'emphase mise sur la terminaison répressive de chacune des étapes (le sevrage, la répression du désir pour la mère) n'est que l'envers d'une conception vitaliste qui, logeant le moteur du développement dans une pulsion, doit trouver le moyen de la canaliser humainement dans sa « répression ». Il me paraît préférable d'insister sur l'intention ou la finalité éducative propre à chacune des étapes, car elle est omniprésente comme ce qui l'oriente du début à la fin. Dès la naissance, l'enfant commence d'être sevré, dans la mesure où on l'amène à accepter un rapport de dépendance à la mère en lieu et place de la simple nourriture. L'intention de sevrage est omniprésente dans la relation de nourrissage sous la forme même des soins maternels. Ce sont ces soins que retrouvera l'enfant à l'étape suivante quand il comprendra que ce sein était « en fait » une mère qui n'est plus seulement nourricière, mais affectueuse et compréhensive. Pareillement, tout au long de l'étape où le moi se constitue en rapport à cette nouvelle mère, et bien avant l'Œdipe, l'enfant est peu à peu amené à agir pour lui et à assumer « personnellement » ses réussites au lieu de toujours montrer à maman qu'il est bon. Cette gradation dans l'apprentissage montre simplement que chacune des étapes ultérieures est présente dans la précédente comme ce qui la conduit, la signifie, la finalise : en changeant la couche du nourrisson, la mère sait qu'il sera un Homme plus tard et ce savoir est agissant. D'autre part, la terminaison réelle de chaque étape par la « répression » devrait être considérée comme la première assomption autonome par le sujet de la finalité propre à chacune d'entre elles. L'incapacité de les assumer entièrement, dès le début, ne pose aucun problème d'interprétation. Ainsi va la vie. Nos résolutions intérieures, comme adultes, ne sont effectives que réalisées dans le monde objectif, hors de nous, à force d'être réassumées.

Le genre d'une personne

Revenons au complexe d'Œdipe afin de préciser, cette fois, le mode de constitution du genre, son inscription dans la structure de la personnalité. Il n'est pas encore question de la différence des genres, mais seulement de leur assujettissement commun à une finalité sociale plus large qui aura pour conséquence leur déplacement dans la structure de la personnalité. Les présentes considérations sur le genre valent donc pour les deux genres.

L'enfant préœdipien n'a pas de genre, avons-nous dit. On a coutume d'insister, en disant cela, sur le fait que sa sexualité n'est pas encore révélée. Or, si l'enfant n'a pas de genre, c'est que sa mère n'en a pas non plus. Elle n'est pas un parent, qui se révélerait être de sexe féminin. La mère prendra la figure d'un parent de sexe féminin lorsque la catégorie de mère sera remplacée par celle de parent, ce qui suppose une métamorphose bien réelle de ladite mère. Elle devra être *recomposée* à partir de cette nouvelle instance, supérieure, dans laquelle apparaît maintenant, à égalité avec elle, une nouvelle figure : celle du père. Le père et la mère sont parents également, ils le sont conjointement et leurs rôles respectifs dérivent de la catégorie parentale. Or, ce qui appelle cette fracture de la catégorie de mère, ce n'est pas d'abord le fait que, en raison du désir, le genre de l'enfant, notamment celui du garçon, serait devenu problématique dans le cadre du rapport à la mère; c'est une finalité éducative supérieure. Rien ne nous autorise, à ce stade, à trouver une différence entre garçons et filles dans leur « manière » de parvenir au seuil de l'Œdipe.

L'éclatement parental de la catégorie mère ouvre à ce qu'il est convenu d'appeler « la période de latence », qui s'étend du début de l'Œdipe à la puberté et, à vrai dire, bien au-delà, jusqu'à l'achèvement de la formation, c'est-à-dire jusqu'à son assomption personnelle. Au cours de cette longue période d'éducation[8], garçons et filles recevront une formation où ils sont envisagés abstraction faite de leur genre. Pendant cinq, sept, dix, douze années, garçons en pantalon et filles en robe sont scolarisés en tant qu'individus, la première leçon apprise par cette éducation étant le sujet visé par elle[9]. Cette supposée « période

8. Je pense à l'institution scolaire bien sûr mais, plus généralement, à la visée socialisatrice typiquement moderne où l'être n'est plus destiné à aucune condition sociale concrète a priori. Cette éducation vise à ce que l'enfant adopte vis-à-vis de lui-même le rapport pédagogique que l'on a à son endroit, reconnaisse son incomplétude et la nécessité de se former. Le programme éventuellement pris en charge par une institution spécialisée est d'emblée prescrit : il s'agit d'enseigner le bagage de l'humanité afin que chacun soit en mesure de s'élever à la condition la plus générale. Je me réfère implicitement à un texte de Jean Pichette (1999).

9. Dans la préface de *La cuisine raisonnée*, livre de recettes qui a précédé celui de Jehane Benoit dans les cuisines canadiennes-françaises, les filles scolarisées peu après la

de latence » n'a cessé de s'étendre en Occident depuis quelques siècles. Cette extension de l'enfance a entraîné un report de l'accession à l'âge adulte comme de la réalisation du genre[10]. Insistons sur ceci : autant en ce qui concerne le moment déclencheur de l'Œdipe (fracture de la figure de la mère en une nouvelle catégorie parentale bi-face), qu'en ce qui concerne la forme prise par la nouvelle étape de socialisation (une éducation visant l'individu menant à une scolarisation obligatoire de plus en plus étendue), le genre n'est pas en jeu comme déterminant d'une manière ou d'une autre.

Aux yeux de l'enfant, le genre apparaît pour la première fois de façon significative[11], disons en tant que réalité incontournable et obstinée devant être *assumée*, sous les traits du genre de ses parents. Quand on y réfléchit, le fait que ce soit par ce biais que la mère acquière un sexe serait plutôt de nature à dégoûter de la sexualité toute personne ainsi trahie ! Le genre apparaît d'abord comme attribut de la figure parentale, figure reconstruite à partir d'une catégorie de mère asexuée. Il apparaît comme l'attribut d'une autre identité plus profonde, parentale et, virtuellement, subjective. Les genres représentent deux manières d'être une même chose. Père et mère ne sont pas reconnus séparément, ou indépendamment l'un de l'autre comme c'était le cas dans la société traditionnelle. En étant forcé de recomposer la figure de sa mère à partir d'un « concept » de parent où elle loge à égalité avec le père, identification mentale qui fait apparaître son genre, l'enfant reconnaît la similitude fondamentale (subjective) de ces deux êtres et, par là, son destin futur de personne. Deux catégories sociologiques font leur apparition en même temps : son propre destin individuel (finalité éducative que fait apparaître la catégorie de parents) et son propre genre. Le genre apparaît donc sur fond de subjectivité ou, en tout cas, à l'origine, de commune identité des parents. L'essentiel est ce décalage du genre sur fond d'identité commune, d'abord parentale, ensuite subjective.

En conséquence, l'enfant sera appelé à se constituer fondamentalement comme une subjectivité et à assumer son genre depuis celle-ci.

---

guerre apprenaient que les mathématiques, la chimie et la biologie qu'on leur avait enseignées servaient, *en réalité*, à équilibrer le budget, comprendre la cuisson des aliments et soigner leur petite famille. Cette récupération idéologique de l'éducation, à moins qu'elle n'ait visé à former des ménagères scientifiques, témoigne de sa neutralité générique.

10. C'est ce report de la réalisation du genre, moins dans le temps que depuis une identité subjective, qui porte en son fond le mécanisme de la répression de la sexualité. Dans la socialisation traditionnelle, la sexualité n'est pas réprimée *en tant que telle*, mais orientée objectivement vers ses objets concrets précis.

11. Il ne suffit pas d'avoir une conscience vague de la différence entre garçons et filles pour savoir que le genre est quelque chose à assumer. Le fils (3 ans) d'un ami (qui ne conduit pas l'auto) veut devenir une fille *pour conduire l'auto comme maman*. Il s'assoit donc pour faire pipi, comme les filles !

Parsons et Lacan éclairent cette question à travers une discussion sur la nouvelle identification œdipienne au parent du même sexe. Lacan définit en ces termes l'originalité de cette étape : l'identification, non plus à l'objet du désir mais à celui qui s'y oppose, *de mimétique, devient propitiatoire*[12]. Parsons, quant à lui, après une discussion sur la notion d'identification visant à préparer le terrain à son interprétation sociologique de l'Œdipe, distingue trois identifications différentes appartenant au sous-système mère-enfant qui devront être reconstruites : le sous-système que formaient ensemble la mère et l'enfant sera recomposé en tant que *famille* et distingué d'un extérieur aux contours encore vagues ; le rôle de la mère sera recomposé en *rôle parental féminin* ; finalement, le genre apparaissant sur la base de cet éclatement, l'enfant sera appelé à s'identifier au parent du même sexe[13].

Je reprends ici les termes de la distinction parsonienne en insistant cependant sur le type de personne à qui il faut désormais s'identifier et non sur les « multiples identifications » que l'enfant est convié à reconnaître. Celles-ci ne sont pas parallèles ou juxtaposées et il faut donc les hiérarchiser[14]. La difficulté est donc clairement de changer de type

---

12. Se reporter aux pages 62 et 63 du texte de Lacan. Le passage cité figure dans la seconde partie du chapitre sur le complexe d'Œdipe. Invoquant la nécessité de séparer les deux plans sur lesquels agit le complexe psychologique, celui de la maturation de la sexualité et celui de la constitution de la réalité, Lacan a séparé son commentaire en deux parties. Cette division pose problème dans la mesure où il est possible de renvoyer la constitution et la résolution de l'Œdipe à *une* finalité. Cela se traduit, dans le texte, par une asymétrie dans la discussion. La discussion sur la construction de la sexualité, en première partie, traite implicitement de la réorganisation d'une pulsion *saisie comme point de départ de la tension œdipienne* ; la discussion sur la constitution de la réalité, en seconde partie, procède de la finalité identitaire par laquelle se fera la résolution de l'Œdipe : l'identification au parent du même sexe. Toute la discussion doit procéder de cette finalité comme je le fais ici.
13. Dans les deux cas, la discussion sur la notion d'identification est centrale dans l'esprit des auteurs. Parsons écrit : « We suggest that the term identification has tended to be used to designate a variety of the different aspects of the total complex, but that the complex as a whole has not been adequately analysed » (p. 93). Lacan écrit après le passage cité : « Ce fait définit pour nous l'originalité de l'identification œdipienne : il nous paraît indiquer que, dans le complexe d'Œdipe, ce n'est pas le moment du désir qui érige l'objet dans sa réalité nouvelle, mais celui de la défense narcissique du sujet » (p. 63).
14. Parsons distingue quatre rôles de base qui procèdent de la bifurcation, instrumentale ou expressive, d'une première distinction entre les générations, inhérente au rapport mère-enfant. Ce premier sous-système, divisé en deux rôles, celui de la mère et de l'enfant, sera divisé en quatre rôles par la bifurcation que produit l'apparition du genre. La mère occupera dans le système familial une fois établi le rôle de parent à dimension expressive alors que le père tiendra le versant instrumental de ce rôle. La même bifurcation générique est appliquée aux enfants, ce qui me paraît difficilement justifiable, le rôle du garçon, relativement à sa sœur, quand il en a une, pouvant difficilement être qualifié d'instrumental.

d'identification (comme Lacan l'écrit : de mimétique, elle devient propitiatoire), de passer d'une identification immédiate à une identification dédoublée sur elle-même.

Dans l'identification préœdipienne à la mère (pour le garçon comme pour la fille), l'identification est immédiate. La mère existe *pour ego*; *ego* peut à l'occasion jouer le rôle de mère auprès de sa mère, façon de dire qu'il comprend les deux rôles; mais l'identification post-œdipienne au *parent* du même sexe ne peut plus être aussi immédiate. Il ne s'agit pas d'étendre à une figure masculine la figure de la mère (en ayant en quelque sorte deux « mères »), car le parent en question n'est pas un père au même titre que l'était auparavant la mère. Il est un parent (ou un individu) ayant un genre particulier. Cela est tout aussi vrai de la mère, pour la fille, et l'identification à cette nouvelle mère devient elle aussi problématique. La fille ne peut plus simplement s'identifier à la mère telle qu'elle était auparavant dans le « sous-système » mère-enfant. Dans la mesure où père signifie parent (première chose)-masculin (deuxième chose) et mère signifie parent (première chose)-féminin (deuxième chose), il est impossible de s'identifier simplement à cet être. En conséquence, *l'identification au genre propre ne peut se faire que sur fond de reconnaissance de son individualité propre et doit prendre la forme d'un attribut de celle-ci.* L'enfant doit avoir minimalement l'intuition de cette identité subjective sur fond de laquelle son genre sera établi. Cela suppose que l'on accepte d'être un individu *avec* un genre particulier. On ne peut être un garçon comme on était un enfant, en s'identifiant au père comme on s'identifiait à la mère. Car le genre est posé comme différence entre papa et maman sur fond de leur commune identité de parent. Le point de départ de la constitution du genre, en général, se trouve là, et leur différenciation doit être comprise, génétiquement, à partir de là. Avant d'y arriver, précisons encore cette subjugation du genre, telle qu'elle apparaît une fois réalisée, dans le cadre de considérations socio-historiques.

Le genre est assujetti à la subjectivité, vassalisé par rapport au sujet qui le domine. Qu'est-ce à dire? Premièrement, que les activités sociales ne sont pas exercées sous l'égide du genre, ce qui était le cas dans les sociétés pré-modernes. La chose est évidente pour les sociétés primitives où la division sexuelle du « travail » est marquée d'un tabou aussi strict que la prohibition de l'inceste. Relativement à la société moderne, les sociétés patriarcales logent à la même enseigne que celles-là[15]. Dans la société civile ou politique moderne, ne sont accomplies que des prestations individuelles. L'homme n'a pas un salaire de père de famille, mais un salaire d'ouvrier, qu'il remet *gratis* à

15. J'ai conscience de gommer des différences entre les sociétés primitives et traditionnelles. Je prie le lecteur d'y voir un effet de perspective.

sa femme, en passant. On comprend à quel point il a été nécessaire, à la fin du XIXe siècle, de convaincre les individus d'utiliser leur salaire en bon père de famille ! Alors que, dans la société patriarcale, le genre se réalise par la participation au monde objectif des activités génériquement définies, dans la société moderne, chassé qu'il est de la scène publique, il se réalise auprès d'une femme, et inversement. Dans les sociétés où régnait la primogéniture, en Angleterre par exemple, seul l'aîné avait charge de famille. Les cadets, très souvent, ne se mariaient pas et faisaient carrière, qui dans la marine, qui dans l'armée, sans pour autant éprouver l'irréalisation de leur genre. C'est que ces activités sociales réalisaient effectivement leur genre parce que définies depuis celui-ci. Dans le cadre de l'identité moderne, le genre est absent de toutes les prestations sociales qui mobilisent l'individualité abstraite. Un « choix de carrière » excluant le mariage sera alors nécessairement fait au détriment de la réalisation du genre. On peut comprendre comment ce choix a pu venir à se poser en ces termes pour nombre de femmes aujourd'hui : il est assumé de cette manière par les hommes depuis le début ! On peut dire, en résumé, qu'une large portion des activités sociales tombe sous la coupe du sujet alors qu'elles étaient auparavant exercées par la personne en son genre. Sans doute les professions seront-elles exercées majoritairement par des hommes. Mais il est interdit au genre de s'y réaliser. On ne peut pas dire qu'elles existent objectivement en tant qu'activités masculines.

La formation du genre et la formation de la personnalité diffèrent aussi en ce que le genre est appris sous forme de jeux au travers desquels la sensibilité qui lui est propre sera appelée à se développer. Malgré une transmission d'apprentissage père-fils et mère-fille, et en dépit de la présence de certains cours destinés au genre dans les écoles (travaux manuels pour les garçons, sciences ménagères pour les filles), on ne peut pas dire que le genre fasse l'objet d'une éducation explicite. D'ailleurs, les activités sportives ou autres ne se rapportent pas aux rôles réels qui seront assumés plus tard comme homme ou femme adulte, mais visent à former une *sensibilité* pour un *type d'activités*. À cet égard, la différence avec la société traditionnelle est claire. Dans cette dernière, le genre est explicitement enseigné dans la mesure où les acquisitions de la vie adulte sont construites sur ce support, typiquement, par la participation directe à la vie du genre en question.

Puisque le complexe d'Œdipe est lancé à partir d'une finalité socialisatrice émancipatrice qui a une incidence particulière sur le mode d'existence des genres en les faisant apparaître comme attribut d'une subjectivité, c'est à partir de l'irrésolution de cet objectif que la stagnation pathologique à ce stade doit être comprise, autant pour le garçon que pour la fille. Loin de représenter le point de départ de l'Œdipe, l'établissement du garçon dans la position de rival du père

est une régression, car c'est une tentative de jouer un rôle d'homme d'une manière préœdipienne, une absurde tentative de devenir un homme sans au préalable être un Homme : en se mariant avec sa mère ! C'est parce que le prix à payer pour être un homme apparaît trop exigeant que le garçon tente d'y parvenir d'une manière tronquée : en tentant d'assumer l'identité générique (identification au père) *comme* il a assumé l'identité d'enfant (identification à la mère). Prendre la place du père, autrement dit, c'est vouloir s'identifier au père d'une manière infantile, préœdipienne, comme auparavant on s'identifiait à la mère. Et quand l'enfant tente de le faire effectivement, il ne peut le faire que sur la base de la claire conscience qu'il s'agit là d'une voie fermée, parce que sans issue pour lui. Il se comporte en bébé et le sait très bien ! On est loin de l'arrogance rivale, et davantage encore d'un phantasme meurtrier à l'égard du père ! C'est un refus par là qui est affirmé, et non le point de départ de ce qui donnerait à l'Œdipe tout son potentiel émancipateur. J'insiste sur ceci : le genre ne peut être assumé que sur fond de subjectivité, sur fond d'orientation principale en ce sens, pour l'unique raison que *c'est cela le genre dans l'identité moderne* : l'attribut d'une subjectivité. Ce qui le fait apparaître ainsi, c'est la fracture d'une catégorie de mère en catégorie parentale qui est une identité commune des parents de sexes différents.

On comprend mal l'Œdipe comme structure moderne inhérente à la famille nucléaire quand on attend le revers symétrique du complexe d'Œdipe au mauvais endroit, dans un complexe d'Électre. C'est Parsons qui le souligne. Car ce qui noue la tension œdipienne n'a rien d'ordre pulsionnel ; en conséquence, ce n'est pas la place réelle du père que veut le fils. Dans la mesure où la tentative de prendre la place du père, dans un contexte sociétal où le fils n'est plus appelé à le remplacer, mais à être comme lui, est une tentative manquée, un retour dans la défense narcissique du moi narcissique (Lacan), le revers symétrique du complexe d'Œdipe irrésolu, chez la fille, prend la forme d'une tentative d'être mère sans être d'abord une femme, ce qui ne peut exister que sur fond de subjectivité. Cela se manifeste essentiellement par une crainte de la sexualité qui n'est que le reflet d'une incapacité à assumer le rôle d'une femme adulte en voulant rester vierge et avoir de nombreux enfants, ou être une femme qui n'accepterait de son mari que son rôle de père.

Garçons et filles n'arrivent pas avec des prédispositions différentes au seuil de l'Œdipe : le rose et le bleu n'ont aucune conséquence psychique ! Ils en ressortent différents simplement en raison de la station terminale où on veut les conduire. Pour comprendre cette incidence divergente, il faut s'attarder à ce que peut signifier rompre avec la mère pour devenir un individu de genre féminin, et rompre avec la mère pour devenir un individu de genre masculin. Il faudra par la

suite traiter de la difficile question de la reproduction des genres à travers leur attrait mutuel. Car c'est une chose de montrer comment les genres sont socialisés. C'en est une autre de montrer comment ils continuent d'êtres assumés par ces individus que sont les hommes et les femmes.

La différence des genres

On ne parvient pas à qualifier la différence des genres en se livrant à une taxinomie de leurs activités de prédilection. Partons de la manière dont Claude Lévi-Strauss pose le problème de la division sexuelle du travail et dont Michel Freitag pose le problème de la réification du rapport au monde dans les sociétés primitives. Comme le montre Lévi-Strauss, le fait de la division sexuelle est premier, relativement au contenu des tâches génériques. Il en trouve donc la signification dans la finalité. Comme le montre Freitag, par ailleurs, la signification de la pratique est entièrement projetée sur son objet comme si le sens appartenait à l'objet et non au rapport à l'objet, en une procédure de réification. Le sens de la pratique apparaît comme une caractéristique de l'objet. Le genre est ainsi réifié dans des activités définies comme masculines ou féminines en elles-mêmes[16].

Deux aspects doivent être distingués dans cette manière de poser le problème. Poser que le moment de la distinction générique est premier eu égard à chacun des deux termes vaut pour toutes les sociétés. Mais le mode selon lequel le genre est réifié à travers des objets concrets est particulier à un type de civilisation. Dans les sociétés primitives, hommes et femmes ne se distinguent pas par un style féminin ou masculin, mais par des tâches concrètes de femme ou d'homme. À la différence des sociétés primitives, la projection du genre propre dans le monde traditionnel se fait à travers l'incarnation d'idéaux *objectifs*. L'idéal masculin, ou l'idéal féminin, sont réellement des idéaux atteignables et des buts qu'on peut se fixer dans la vie.

Mais si la réalisation du genre est interdite dans des activités mobilisant pourtant l'intérêt d'homme, comment comprendre cette masculinité? Examinons le rôle des jeux d'enfants. La fille joue à la poupée et le garçon au soldat (admettons). Que font-ils, en réalité? Évidemment, ils ne joueront pas, plus tard, qui avec ses poupées, qui avec ses soldats. C'est un « jeu symbolique », comme on dit. Mais qu'est-ce qui est symbolisé? Ces activités représentent-t-elles leur vie

16. Sur cette question spécifique, voir Freitag (1986a), surtout la première partie. Freitag traite aussi du problème ontologique de la pratique de manière plus succincte dans Freitag (1983).

future ? Veut-on lui faire aimer les soldats de chair à travers les soldats de plomb ? Non. Dans la société traditionnelle, dès qu'il était possible, les filles, par exemple, étaient intégrées au monde des femmes adultes et pratiquaient effectivement leur genre, pour de vrai, mais en plus petit ! Cela pouvait revêtir la forme d'une initiation immédiate, bien que progressive, aux tâches de femmes et aux tâches d'hommes, ou pour les garçons celle d'un apprentissage chez un maître dès l'âge de 8 à 10 ans et ce pour cinq à sept années dans la France d'Ancien Régime (Lebrun 1975 : 128). Les jeux d'enfants, s'ils « renvoient » effectivement au genre, et s'ils peuvent effectivement mimer les tâches de leur genre respectif, ne le font ni d'une manière directe et immédiate (*i.e.* faire réellement des tâches de filles, mais en plus petit) ni dans le cadre d'un apprentissage objectivé et ritualisé de la vie du genre qui comporterait une part d'activités concrètes et une part d'apprentissage des valeurs idéales qui y sont attachées : ce sont explicitement des jeux. La panoplie des jeux d'enfants est d'ailleurs beaucoup plus pauvre que la réalité des rôles d'adultes.

Ces activités développent une *sensibilité* particulière à l'égard d'un *type* d'activités, disons un style masculin et un style féminin. Pour préciser cette idée de sensibilité (en tant qu'opposée à une existence objective des genres) il faut s'attarder à la différence des genres car il n'y a pas de symétrie quant à cette sensibilité. C'est Parsons qui souligne la différence clé entre les jeux de garçons et les jeux de filles. Ce qu'il affirme est absolument fondamental dans la constitution de la différence des genres. Il écrit ainsi :

> On doit dire que la fille tend à mettre en scène symboliquement l'aspect *instrumental* du rôle de mère préœdipienne. Jouer à la poupée et à la « maison » au sens des tâches domestiques semble en être le contenu principal. Il est frappant qu'il n'y ait aucun adulte masculin dans le portrait, elle est elle-même une « mère » et sa poupée un enfant, mais il n'y a aucun père dans le portrait. Cela ne suggère-t-il pas qu'elle met symboliquement en scène le rôle de mère de la phase *préœdipienne* où l'identité particulière du père en tant qu'objet n'était pas prédominante ? (Parsons 1955a : 100[17].)

En jouant à la poupée, la fille assume en réalité un *rôle de mère préœdipienne*, c'est-à-dire une mère qui n'est pas encore *femme*, faut-il

17. Traduction personnelle. La version anglaise se lit comme suit : « The girl, we must say, tends to act out symbolically precisely the *instrumental* aspect of the preodipal mother role. Playing with dolls and playing « house » in the sense of household chores seem to provide the principal content. It is strikingly notable that in the main pattern no adult masculine object is present, she herself is the « mother » and her doll is the child, but there is no father in the picture. Does this not suggest that she is symbolically acting out the mother role in the *preodipal* situation where the separate identity of the father as object was not prominent ? »

rappeler (elle n'a pas de mari; elle n'a pas de relations sexuelles; elle n'est pas enceinte; etc.). En traitant du « sous-système » mère-enfant, Parsons insiste avec raison sur le fait que trois moments existent dans ce système, ou trois objets : celui du rôle de la mère; celui du rôle de l'enfant; celui du système qu'ensemble ils forment et qui se distingue de ce qui lui est extérieur. L'enfant a conscience de tout cela. La preuve en est qu'il peut parfois jouer un rôle maternel à l'égard de sa mère, en prendre soin comme elle le fait à son endroit. C'est clairement depuis le point de vue général du sous-système que pareille inversion est possible. Or, d'une manière très significative qui apparaît dans la différence entre les jeux de garçons et les jeux de fille, Parsons souligne que la fille peut continuer de mettre en scène ce rôle appartenant au monde préœdipien en jouant à la mère avec ses poupées. Cela implique que dans le chemin menant à son futur destin de femme comportant le rôle de mère, elle pourra toujours s'accrocher à ce rôle appris dans la période préœdipienne. Le point de départ de la divergence des genres se trouve là. Cette voie est radicalement interdite au garçon qui se voit forcé de nier tout ce qui, en lui, rappelle ce rapport à la mère. Le garçon ne peut plus tenir, ni le rôle d'enfant (on veut qu'il grandisse), ni celui de mère-préœdipienne-asexuée, alors que l'une de ces voies demeure ouverte pour la fille, bien que sous une forme symbolique. Le garçon en est donc conduit à une dénégation radicale des deux moments « subjectifs » du sous-système mère-enfant préœdipien. D'où l'impitoyable détestation des filles par quoi il se recompose une identité, et fuit la fille en lui, pourrait-on dire! En pratique, cela implique que la tendresse et les rapports physiques inhérents à cette première période deviendront, pour le garçon, problématiques, alors qu'ils pourront représenter, pour la fille, une voie de son devenir-femme en étant réinterprétés comme attributs de la féminité : *les filles c'est comme ça*. Ces gestes d'affection recevront deux connotations négatives, selon qu'ils sont perçus en provenance de la mère ou du garçon : par le garçon, ils seront reçus commme s'adressant à une fille, et il craindra de « *passer pour une tapette* » (désolé)[18]. À l'inverse, la mère recevra les gestes d'affection persistants de la part du garçon comme des gestes qui ont une connotation sexuelle. L'enfant ne peut pas ne pas avoir conscience du malaise que créent ses demandes d'affection : elles sont sexualisées par la réception de la mère. Au contraire, les gestes réciproques d'affection mère-fille seront reçus en tant que comportements de femme, éventuellement maternels, et donc permis. La voie ouverte

18. Il faut dire, en passant, que les parents ne sont pas les seuls à pousser leurs enfants vers la résolution de l'Œdipe : les enfants insistent souvent auprès de leurs mères pour qu'elles cessent de les traiter comme des bébés, revendication souvent entendue de la bouche des garçons à l'égard du comportement maternel trop attendri.

au garçon pour devenir ce qu'il doit être est clairement plus radicale, en ce qui a trait à la rupture avec la mère, que celle de la fille. Il faut sans doute y voir la source du comportement « viril », qui est moins l'exercice d'une force réelle dans le cadre d'activités physiques appropriées, qu'une affirmation ostentatoire de l'a-féminité de la masculinité. Il faut sans doute voir là, également, la raison d'être de la détestation des filles chez les jeunes garçons (Parsons parle de « *tenderness taboo* », p. 100) : ils n'ont pas le choix, a-t-on envie de dire, car ils doivent réprimer tout ce qui, en eux, évoque la fille. C'est, éventuellement, la permission accordée d'exprimer ladite sensibilité dans ce qu'on fait en l'y reconnaissant qui aura un caractère féminin. Au contraire, les jeux et le comportement masculins se caractérisent par un *déni de sensibilité et d'expressivité dans le comportement*, développé à la faveur d'un intérêt neutre pour des activités appréciées en elles-mêmes. Ce n'est pas l'absence d'expressivité qui est le propre du masculin, mais un déni de celle-ci explicitement agissant.

D'une manière absolument significative, les jeux de garçons les projettent dans un univers post-œdipien en mettant en scène des rôles masculins de la vie adulte, comme s'ils pouvaient franchir imaginairement dix ou quinze ans ! Parsons souligne, sans fournir une explication convaincante, que les jeux de garçons sont une moins bonne « copie » du rôle de *père* que ceux des filles du rôle de *mère* (p. 100). Attention : premièrement, on n'apprend pas des rôles réels (les mères ne vérifient jamais si les filles ont bien changé la couche de leur poupée). Le garçon ne s'exerce pas à être père comme papa l'est en réalité et comme il le sera plus tard en réalité ; la fille non plus ne s'exerce pas à être mère comme maman l'est en réalité et comme elle le sera plus tard en réalité. Le rôle réel de mère implique l'existence comme femme qui est niée dans ce jeu. Encore une fois, c'est en tant que sensibilité issue du rapport à une activité que le jeu compte. Sinon, cela reviendrait à dire que les filles apprennent des rôles de maison et les garçons des rôles extérieurs à la maison. Or le garçon peut mettre en scène des tâches de papa à la maison. Ce qui est appris, c'est la logique ou la rationalité propre à l'activité. Le garçon apprend un rapport neutre à une activité, c'est-à-dire la capacité de la mener sans y réaliser son genre. Mais alors, quel est le genre masculin ? *C'est le déni du genre* ! Pas son absence : son déni. Les filles apprennent la possibilité de s'exprimer dans ce qu'elles font, elles apprennent à se construire *expressivement*. Les garçons apprennent un rapport pour la chose en elle-même sur la base d'un déni de leur expressivité. Ce n'est pas pour rien qu'une velléité d'expressivité chez les hommes passe pour un tempérament artistique ou efféminé, quand ce n'est pas les deux ensemble ! Pour l'homme, l'« expressivité » du genre est un déni de toute expressivité, simplement parce qu'il s'est habitué à tout assumer depuis un point de

vue neutre d'individu abstrait *faisant un homme de lui* comme on l'y a éduqué. *Mais c'est cela son genre.*

Il s'ensuit que les garçons devront toujours revenir sur cette détestation première de la féminité et de leurs représentantes quand ils commenceront à sortir avec les filles. Ce refus de la tendresse, ce refus de la fille en soi, la peur de paraître efféminé, etc., sont les conditions réelles de l'accession au genre masculin. Toute tentative de se laisser aller à une franche célébration de la masculinité laisse planer sur la rencontre une atmosphère homosexuelle.

Ainsi, dans le film *Women in Love*, la facilité avec laquelle une rivalité sportive entre deux hommes peut revêtir subrepticement un caractère homosexuel, pour peu que la masculinité y soit explicitement objectivée, est admirablement mise en scène par le cinéaste Ken Russel. Deux couples d'amis se fréquentant vont à la montagne ensemble, voyage au cours duquel les femmes tomberont amoureuses l'une de l'autre. Pour les hommes décontenancés, l'incident aura comme conséquence de déplacer leur genre masculin dans leur rapport d'amitié, par manque de destinataire féminin, pourrait-on dire. Subrepticement d'ailleurs : à la faveur d'une franche rivalité virile mise en scène dans un combat de lutte olympique, censé être offert aux femmes, qui s'en désintéressent complètement. En tant que sportifs, ils sont en rivalité et peuvent trouver dans cette disposition subjective les ressources pour abattre l'adversaire. Mais s'ils se laissent aller à contempler la dimension expressive de leurs gestes, la beauté de cette force qu'ensemble ils exercent, la noblesse de cette virilité, leurs élans de lutte seront mués en caresses ! La parité masculine serait alors célébrée et une sorte d'hommage communément ressenti pouvant s'exprimer, par exemple, dans la célébration de la masculinité d'une érection, considérée en elle-même, dans sa beauté, sans destinataire ! Elle serait reconnue, à titre égal, par l'un comme par l'autre, comme témoignage de la parité masculine. Quand la force appliquée à l'adversaire devient beauté de cette force, est saisie dans son expressivité masculine en elle-même, alors affleure la possibilité d'une métamorphose homosexuelle de la rivalité sportive[19].

---

19. Cette histoire nous donne, me semble-t-il, la figure de l'homosexualité en Grèce antique. L'homosexualité grecque est une franche célébration de la masculinité en tant que support de vertus idéales, ce qui n'est pas la figure la plus significative de l'homosexualité contemporaine. Il y a aujourd'hui un refus des genres historiquement constitués à mille lieues de cette célébration grecque. Cette critique des genres, en fait, qui se supporte toujours d'un discours politique, peut se manifester de multiples façons : par leur inversion, leur ironisation, leur déni, leur travestissement sexuel, etc. Quoi qu'il en soit, l'idée d'une homosexualité *efféminée* est impossible en Grèce, car ce n'est pas le genre qui est nié : elle y est une magnification de la masculinité. Le cas de l'homosexualité féminine me paraît différent et plus proche de l'homosexualité antique, en raison de la survalorisation explicite du féminin.

On peut difficilement qualifier cette différence des genres dans les termes utilisés par Parsons. Il écrit en résumé :

> Si cette analyse générale est correcte, alors la différence la plus fondamentale entre les sexes en termes de type de personnalité est que, relativement à la culture prise globalement, les intérêts, besoins et fonctions instrumentaux ont tendance à prédominer dans la personnalité masculine, quel que soit vraisemblablement le système social dans lequel les deux sexes sont impliqués, alors que les intérêts, besoins et fonctions expressifs ont tendance à primer dans la personnalité féminine. En gros, on pourrait s'attendre à ce que, toutes choses étant égales, les hommes assument des rôles plus techniques, exécutifs et « judiciaires », les femmes davantage des rôles de soutien, d'intégration et de « gestion de la tension ». Cependant, ceci est au mieux une formulation très générale et toutes choses ne sont pas toujours égales. (1955a : 101[20].)

Parsons a raison de poser l'existence des genres en termes d'*intérêt* pour un *type* d'activité qui *prédomine* dans la personnalité. C'est conférer au genre une existence subjective. Bien. Mais en qualifiant l'intérêt masculin d'instrumental et l'intérêt féminin d'expressif, Parsons tente de plaquer sur la différence des genres une complémentarité fonctionnelle qui en est absente[21]. En cela, les féministes des années soixante avaient raison : l'homme et la femme ne se « complètent pas ». Pour qu'il en soit ainsi, il faudrait qu'ils aient été créés séparément ! S'attirer et se compléter n'est jamais pareil. En outre, cette trop belle complémentarité ne rend pas compte d'un malentendu persistant entre les genres. Pour éclairer ces deux aspects, il faut d'abord voir ce qu'il y a de commun aux deux sexes dans l'attrait pour l'autre genre. En quoi, sur ce plan, l'homme et la femme sont à égalité. En un second temps, nous verrons à quel point ce sont des motivations différentes qui poussent chaque genre vers l'autre. Cet aspect des choses mériterait de plus

---

20. Traduction personnelle. La version anglaise se lit comme suit : « If this general analysis is correct, then the most fundamental difference between the sexes in personality type is that, relative to the total culture as a whole, the masculine personality tends more to the predominance of instrumental interests, needs and functions, presumably in whatever social system both sexes are involved, while the feminine personality tends more to the primacy of expressive interests, needs and functions. We would expect, by and large, that other things being equal, men should assume more technical, executive and « judicial » roles, women more supportive, integrative and « tension-managing » roles. However, this is at best an extremely broad formula and other things very often are not equal. »
21. La notion d'instrumentalité est impropre pour qualifier les activités menées par un individu abstrait. À la limite, elle vaudrait seulement pour qualifier le travail au sens marxiste, où non seulement le genre ne se réalise pas, mais où l'être s'aliène. Ce n'est manifestement pas ce que Parsons a en tête. Il fait de cette division entre une fonction instrumentale et expressive une caractéristique structurelle des *small groups*, en comparaison desquels la famille ne représente qu'un cas d'espèce.

amples développements. Il concerne le besoin réciproque des genres ou, d'un point de vue sociologique, l'assomption de leur reproduction par les personnes concernées et non par leurs parents : après tout, les individus que sont les hommes et les femmes pourraient bien décider de se départir de leur genre une fois devenus grands !

Les genres n'existent pas indépendamment l'un de l'autre, puisqu'ils résultent d'une *différenciation* à partir d'un *unique* foyer de socialisation. S'il en était autrement, leur attraction prendrait la forme d'un besoin épisodique qui, une fois rassasié, pourrait rester sur son quant à soi. Dans la nature, les genres sont donnés séparément si bien qu'ils s'attirent irrésistiblement. L'attrait pour l'autre genre provient de ce que *chacun y cherche la réalisation de son genre.* Pas immédiatement l'autre : mais ce qu'il apporte à la constitution du genre propre qui ne peut se réaliser que par là. Chacun cherche à réaliser, *en le confirmant,* **son** genre. Son existence brute et sa réalisation en l'autre sont une seule et même chose. S'agit-il d'une quête narcissique ? Non. Si le genre demande à être réalisé par l'autre et en l'autre, c'est qu'il existe dans la structure de la personnalité subjective. Il faut insister : il n'existe pas projeté dans des activités objectives et même quand on les exerce comme telles, c'est au moment de les offrir à l'autre qu'elles prennent leur sens générique. Ce n'est pas en travaillant à l'usine ou au bureau que je suis un homme. Mon genre ne s'y réalise pas. Si j'accomplis ma vie d'ouvrier selon une rationalité instrumentale, le sens que prend ce rôle de retour à la maison n'est plus instrumental. C'est là qu'il y prend son sens de rôle d'homme. J'accepte de l'assumer comme homme *pour une femme,* la réciproque étant bien sûr aussi vraie. On peut en profiter pour rappeler la générosité qu'il y avait, de part et d'autre du rapport pourvoyeur-ménagère, dans cette ouverture à l'autre. Le genre se réalise pour l'autre, parce qu'il a été ainsi constitué d'une manière subjective. Il n'y aurait aucun sens à développer une sensibilité générique entièrement construite en rapport significatif à l'autre sans que cette identité trouve son destinataire. Pour paraphraser Gilles Gagné, si le mariage mettait traditionnellement en rapport deux patrimoines ou deux dimensions de la socialité incarnées dans des genres, le mariage moderne met en rapport deux dimensions de la subjectivité[22]. Je n'ai pas besoin d'une femme pour laver mes chaus-

22. En insistant davantage que lui sur les conséquences du fait que le contrat est « réalisé chaque fois en privé ». Le mariage de deux dimensions de la socialité incarnées dans des genres me paraît une idée trop générale pour marquer la spécificité moderne. Le genre est offert à l'amour de l'autre, au fond, ce qui est très subjectif et on comprend mal comment un citoyen pourrait aimer une ménagère. Cela dit, les genres charrient avec eux des tâches réelles : ils ne représentent pas seulement l'un pour l'autre le « concept » de genre ! Mais leur manière d'exister sous l'égide de ce genre, et la manière dont celui-ci est offert à l'autre sont essentiellement subjectives.

settes et préparer mes repas, pour dire cela bêtement. J'ai besoin d'une femme pour compléter mon être projeté dans des occupations inexpressives. En lui-même, chaque genre appelle l'autre dans la mesure où sa spécification procède d'une négation de soi (l'homme refusant l'expressivité, qui est l'attribut du genre féminin dont la négation l'aura constitué comme homme) projetée comme caractéristique de l'autre genre, dimension que j'accepte de retrouver en la personne d'une femme, ou d'un homme.

Dans ce besoin de l'autre pour être soi, les genres sont effectivement à égalité. En insistant ainsi sur la similitude de la quête, tout semble aller pour le mieux dans le meilleur des mondes. Il faut pourtant rendre compte de la difficile rencontre entre l'homme et la femme. Elle vient de ce qu'ils ne cherchent pas exactement la même chose. Ils ne se cherchent pas simplement l'un l'autre. L'homme et la femme n'ont pas respectivement un genre positif et l'autre négatif, les contraires s'attirant. Comme sensibilité particulière à l'égard de l'existence, la féminité et la masculinité se repoussent plus qu'elles ne s'attirent. Le face à face immédiat des genres peut mener à la guerre des sexes! Le genre féminin est genre par excellence, affirmation de la valeur du genre ou encore expressivité de soi dans l'activité. Le genre masculin est le déni du genre. Cette différence fondamentale a comme conséquence de ne pas mener l'homme vers la femme de la même façon qu'elle se porte à sa rencontre. Dans la mesure où son genre apparaît à l'homme comme la négation d'une façon d'être féminine pour qui le genre, dans la réalisation de soi, est plus important, la reconnaissance de son genre procède d'une sorte de *consentement* à exister ainsi, pour les femmes.

Habitué par son éducation à se livrer à des activités neutres, conçues pour un individu, l'homme doit *consentir* à réaliser son genre pour les femmes car, en tant que déni du genre, il peut très bien être porté à continuer à se réaliser avec son groupe de copains! Se livrer à des activités d'un point de vue neutre expressivement, tout concentré sur ce qu'il faut pour réussir, cela n'est pas masculin. C'est sportif, intellectuel, tout ce qu'on voudra. Mais le fait de faire ça plutôt qu'autre chose, cela est masculin! Les garçons sont donc amenés à *revenir* aux filles pour accepter d'êtres des hommes *pour* elles! Ils doivent d'abord revenir sur la détestation première par laquelle ils ont assumé le déni de la féminité « en » eux. Ils doivent ensuite revenir sur ce qu'ils ont longtemps considéré comme « l'inutilité des filles », (qui

---

Aussi suis-je d'accord avec la perspective d'interprétation des changements actuels avancée par Gilles Gagné (1989). Quand le rôle concret d'une femme sera vidé de sa substance et disponible comme produit marchand (ou exigible comme droit), alors il ne restera plus rien à offrir que sa subordination personnelle, ce qui est une position intenable.

ne savent pas jouer au hockey ou au foot). Ils finiront par offrir aux femmes, à une femme, la neutralité de leur abandon dans des activités inexpressives comme une prestation qui leur est destinée, ce qu'on appelle au Québec *faire son faraud.* D'où il est possible aussi que des amis se battent entre eux pour les beaux yeux d'une fille !

Cette idée de consentement est absolument fondamentale pour éclairer l'assomption du genre masculin et le fait qu'on n'est pas un homme de la même manière qu'on est une femme. Ce consentement apparaît aussi dans le fait que, psychologiquement, pour un homme, il y aura toujours quelque chose comme de la « faiblesse » dans le fait d'accepter l'amour d'une femme qui, comme le dit la chanson, « cause his will to weaken with (her) warmth, and love and shelter » (Leonard Cohen). Dans l'esprit de l'homme, c'est toujours en une sorte de consentement qu'il accepte son amour pour elle, qu'il accepte d'être un homme, quoi, en croyant vraiment qu'il pourrait se contenter *d'être un individu* en continuant à se livrer à des activités témoignant d'un intérêt neutre, à sa carrière, par exemple. Le sempiternel reproche des femmes à l'égard des hommes a, comme on le voit, une assise assez profonde !

Il y a un malentendu profond, insistant et irréductible entre les genres, en dépit de leur attrait mutuel. En un sens, les femmes trouveront toujours que les hommes manquent de sensibilité, et les hommes trouveront toujours qu'il est inutile d'en avoir autant[23] ! On comprend aussi à quel point le reproche fait aux hommes de ne pas « exprimer leurs sentiments » est profondément vrai mais profondément injustifié : quels sentiments[24] ?

Genre et sexualité

Ce dernier alinéa est consacré à la sexualité. Le sujet est difficile et y réfléchir nous conduit aux confins de l'humanité et de l'animalité, à l'articulation du biologique et du social. Il ne sera pas question, ici, de la signification de la sexualité pour les humains mais, plus modestement, de la transformation moderne de la sexualité. Il est certain que l'assise biologique du genre humain, dépassée mais jamais abolie par la régulation culturelle du comportement, est un facteur déterminant de la différence sexuelle. En partant de l'autre extrême, cependant, il

23. Je dis cela en sachant très bien que nous sommes ailleurs aujourd'hui, dans une redéfinition radicale du genre, de la différence des genres, et donc de leurs rôles sociaux, et donc de leur sensibilité.

24. C'est cela, le genre masculin. Il faut souligner, en passant, l'absurdité des *gender studies* où celui-ci est construit par analogie avec le genre féminin qui est le genre par excellence. On en vient à chercher (et à trouver !) l'instinct paternel !

est évident que la richesse imaginaire de la sexualité, comme sa profondeur signalée par l'abîme réellement angoissant où nous conduisent parfois nos fantasmes, sont incommensurables à la platitude organique des dispositions biologiques (je ne parle pas de l'orgasme!). Comme il est évident que la différence des genres, telle qu'elle se manifeste sexuellement, doit trop à l'imaginaire pour ne pas en procéder. Comme la sexualité réalise le genre depuis une construction sociale de celui-ci, il est légitime d'en traiter à partir de là. Il s'agit de comprendre ce que devient la sexualité lorsque le genre apparaît sur fond de subjectivité. Au-delà de cette sociologie historique de la sexualité, deux questions différentes sont traitées dans cet alinéa. En montrant comment la modernité des genres entraîne un approfondissement subjectif de la sexualité, je veux souligner la possibilité de comprendre la tendance à la fidélité sexuelle sur une base non morale. D'une manière plus générale, et dans le but de justifier cette manière de parler de la sexualité, je suggère qu'il est un érotisme typiquement moderne consistant en la mise en scène ironique du genre, procédé qui suppose pour exister le décalage réel du genre par rapport à l'identité subjective plus profonde. Et que la *répression de la sexualité* provient précisément de l'assujettissement du genre par la subjectivité.

Sexualité passionnelle et subjective

Dans la représentation traditionnelle, chaque femme particulière, en chair et en os, incarne l'idéalité d'un principe féminin existant réellement en dehors d'elle. C'est cela qu'elle est. Cette représentation vaut autant pour l'idéal courtois à travers lequel *une* dame privilégiée peut être saisie, que pour l'idéal plus charnel à travers lequel *chaque* femme peut être saisie. C'est volontairement que j'associe à un même mode de représentation l'idéal courtois et l'idéal callipyge. C'est qu'on assimile trop facilement l'amour courtois à l'amour moderne. Or, rien ne distingue fondamentalement le mode de représentation courtois de la femme de son autre qui peut sembler moins « idéalisé ». Dans les deux cas, chaque femme est un microcosme de la Femme. Simplement, la grande dame adorée par le courtisan représente les qualités sublimes de la femme idéale : *c'est elle, LA femme*. La Vénus callipyge[25], quant à elle, incarne les qualités charnelles appétives de toutes les femmes tant et si bien qu'en chaque femme, c'est la Femme qu'on veut. Cette représentation peut facilement être intégrée à une concep-

25. Titre d'une chanson de Brassens qui ici, comme dans plusieurs autres, met en scène cette représentation traditionnelle. Ainsi la ballade de « La veuve », tour à tour éplorée, fatiguée, lasse, esseulée et désirante qui finit par demander à l'ami du défunt venu « veiller au corps » : « Avez-vous remarqué que j'avais un beau cul ? »

tion plus large de la famille traditionnelle et, notamment, à la signification qu'y prend le mariage. Celui-ci met en rapport deux dimensions de la socialité incarnées génériquement et il s'agit, dans la recherche du « partenaire », de trouver celui ou celle incarnant le mieux les qualités de son genre : un bon parti, quoi. Ce genre de rapport n'exclut pas l'« amour » de la personne en son genre. L'homme qui aura trouvé, dans le village, la plus belle femme, la plus travaillante, la plus féconde, etc., sera certainement heureux de son choix. Aucune femme moderne, toutefois, n'accepterait comme justification de son élection une telle énumération de ses qualités génériques : « Et moi ? », dirait-elle ! Les modalités désirantes qui correspondent à cette façon d'incarner des genres préexistants comme idéaux objectifs peuvent être qualifiées de *passionnelles*.

Il convient de préciser le sens attribué à cette « passion ». Ce qui détermine l'appréhension de la sexualité comme passion, ce n'est pas qu'elle agirait à partir d'un fond instinctuel tout puissant. Il y a, dans toute appréhension de la sexualité sous un mode passionnel, *consentement actif* du sujet à la considérer ainsi. Et c'est ce consentement à ce qui est saisi comme passion (animale, générique, corporelle, etc.) et non la soumission passive à un instinct, qui décuple, qui centuple la dite passion ! Luhmann emploie une formule, à propos de l'acception traditionnelle de la passion en général, qui convient tout à fait à mon propos. Il écrit ainsi pour expliquer ce qui meut la passion :

> L'aspiration elle-même est encore conçue à l'ancienne comme passive, comme une faculté appétive qui s'extériorise du fait de l'impression suscitée par les qualités de l'objet convoité. (Luhmann 1990 : 84.)

Les XVIIe et XVIIIe siècles ont été friands d'une telle sexualité vécue sur un mode héroïque ou frivole. Frivole ou héroïque, la sexualité demeure dans un schéma traditionnel, car elle est appréhendée comme une force, comme une passion, comme une pulsion qui transcende le sujet et agit à travers lui. Lorsqu'un Casanova s'éprend de chaque femme rencontrée sur son chemin, il cède à une passion qui agit à travers lui et à laquelle il permet de se réaliser, en y consentant. L'expérience sexuelle d'un Casanova est héroïque. S'il a un désir qui multiplie le désir tel qu'il surgit directement, c'est le désir d'être le champion du désir. Rien de plus contraire pour un Casanova que d'être téléguidé par le désir du désir de l'autre. L'objet du désir n'a pour lui rien d'obscur. Il désire la femme directement et tout en elle allume son désir : un sein, un genou, une épaule, un pied nu, un soulier sans pied. Casanova aime la femme, toutes les femmes, toute la femme, tout en la femme.

C'est ainsi qu'on peut concevoir ce qui, sous un mode passionnel, mobilise le désir. Chaque femme symbolise la Femme, et tout en une

femme particulière la symbolise elle-même. Si chaque femme est un microcosme de la Femme, chaque partie de son corps l'est pareillement relativement à elle. Cette symbolique opère selon une logique plus immédiate, moins fantasmée que la logique moderne où ce sont des *archétypes comportementaux* qui sont mis en scène à travers les fantasmes. La mécanique traditionnelle du désir reste stimulée par les qualités concrètes de l'être qui le suscite. Ce n'est pas pour rien que les représentations du corps sont si franches : elles consistent en une magnification des attributs du genre. L'Autre n'est pas saisi à travers un fantasme duquel le sujet fait partie. Et s'il est saisi à travers une image, cette image reste concrète et le représente directement. Un tel imaginaire peut facilement virer à l'obsession du détail, comme il comporte une richesse métaphorique sans limite qui donne ses ressources à la poésie amoureuse traditionnelle.

Dans un tel imaginaire sexuel, il ne saurait être question d'une sexualité vécue comme *expérience intime*. Car ce qui agit, en la sexualité, c'est tout sauf une subjectivité. C'est la masculinité de l'homme qui se saisit de lui et le projette sur la femme. Il ne saurait être question, non plus, d'une sexualité faisant corps avec le mariage. C'est seulement lorsque la sexualité sera menée par une subjectivité qu'il sera possible qu'elle fasse bon ménage avec un partenaire exclusif, sans obéir pour autant à une loi extérieure à la relation. Tous ceux qui se sont engagés sous l'égide de l'amour, tous ceux qui vivent ou ont vécu la sexualité comme une expérience subjective, savent bien qu'une dérogation à la loi d'airain de l'amour n'est acceptable que comme une *aventure*, même pour celui ou celle qui est infidèle. Qu'est-ce qu'une aventure ? Une expérience sexuelle menée selon le schéma traditionnel (« je suis un homme, qu'est-ce que tu veux ») dans laquelle la subjectivité pleine et entière n'est pas engagée. Car de deux choses l'une : ou bien toute la subjectivité était effectivement engagée dans cette aventure et elle devra choisir ; ou bien il ne s'est agi que d'une aventure et elle se fera pardonner, ou gardera le silence !

Sans faire de la « sexualité conjugale » de l'amour humain, comme disaient les curés, le modèle de la sexualité moderne, il faut souligner que la fidélité sexuelle, et donc l'intégration effective de la sexualité dans le mariage, peuvent très bien être conçus et vécus comme *approfondissement de la subjectivité*. Sans oublier qu'une telle stabilisation rend possible ce qu'on pourrait appeler l'exploration érotique, menée dans un cadre amoureux, c'est-à-dire intersubjectif, la sexualité devient une expérience de la subjectivité puisque c'est depuis cette identité qu'elle est assumée, comme une expérience dans laquelle le moi grandit, aime, se forme, etc. Cette expressivité de la sexualité est conforme à la place du genre dans l'identité : elle est pratiquée par des êtres qui se considèrent d'abord et avant tout comme des individus, avec tel ou tel genre.

La répression de la sexualité

La façon dont le genre de l'être aimé apparaît dans le cadre d'une relation sexuelle bien réelle, cette fois, nous donne une idée de la charge imaginaire que recèle cette subjectivation de la sexualité : il apparaît toujours en décalage, comme dévoilé sur fond de son identité subjective, en une sorte de *striptease* spirituel ! Ce décalage, mis en scène explicitement, surgit clairement comme détachement d'une entité subjective préalable : une âme se dévoile et voilà une femme nue ! Je me servirai de cette idée du dévoilement pour montrer comment l'assujettissement du genre à la subjectivité transforme la relation sexuelle en un jeu de rôles où chacun met en scène son genre propre et l'offre à l'autre comme lui étant destiné. Développons d'abord une autre idée présentée dans le cadre des considérations précédentes : la subjectivation de la sexualité nous donne le modèle de la *répression de la sexualité*, si cher à la psychanalyse. Cette répression doit cependant être comprise comme subordination du genre à la subjectivité et être réservée à la sexualité moderne.

Quand on discute de la répression de la sexualité, on a généralement en tête le moralisme, la gêne, le péché associé à cette répression. On suggère implicitement que sans cette répression, la sexualité serait plus libre, ou aurait un je ne sais quoi de moins bourgeoise. C'est cette supposée « moralité du sphincter », comme l'ont appelée ses critiques, qui a été attaquée dans les années soixante et ce n'est pas pour rien qu'on a tenté de donner à cette critique un fondement théorique psychanalytique[26]. Je voudrais simplement suggérer ici que le propre de la sexualité moderne c'est d'être constituée par la répression, et c'est ce qui lui donne ses bons comme ses mauvais côtés ! La forme spécifiquement moderne d'« orientation » socialisatrice de la sexualité est sa répression *en tant que sexualité*, comme activité tout à fait générale.

On a dit que, dans l'amour courtois, la sexualité était « sublimée ». À vrai dire, il n'en était même pas question : comment mélanger une chose aussi sublime (l'amour) avec quelque chose d'aussi terrestre que le sexe ? Il n'y a même pas lieu de parler de « refoulement » ou de « détournement » de la sexualité. C'est à travers une dynamique d'assomption subjective de la sexualité que la « pratique sexuelle », qui existait sous une forme passionnelle menée sous l'égide d'une identité strictement générique, se trouve refoulée, contrainte, et sublimée. Façon de dire que c'est depuis l'identité terminale que le genre et la sexualité sont assumés. Sublimation et refoulement sont deux

26. Je pense aux ouvrages de Reich, de Marcuse, de Laing, et, pourquoi pas, à ceux du Dr Spock !

moments de la subjectivation. Cela signifie que l'amour n'est pas la sublimation *de la* sexualité, ou la forme idéologique permettant de se réconcilier avec le fait d'une sexualité refoulée. Il n'y a aucune raison pour attribuer à la sexualité pareille souveraineté. Si l'on peut dire, métaphoriquement, que l'amour moderne avec son intégration typique de la sexualité, est la « rencontre » (même si de telles rencontres ne se produisent jamais) de l'amour courtois avec la sexualité passionnelle, je ne vois pas pourquoi l'un aurait préséance sur l'autre dans ce qui pousse à la subjectivation. La transformation de l'un comme de l'autre résulte d'une dynamique n'appartenant à aucun. Dans la mesure où, comme on l'a vu, aucune pulsion sexuelle ne se trouve à l'origine de l'Œdipe, la répression *de la* sexualité ne trouve pas là son ancrage. Les formes réprimée et sublimée de la sexualité trouvent leur point de départ dans les conséquences génériques de la finalité socialisatrice de l'individu.

On peut dire que la sexualité est réprimée lorsqu'elle se trouve contrainte de se réaliser seulement après que l'homme ou la femme a achevé sa formation comme individu et assume sa sexualité depuis cette *identité*. D'une certaine façon, à cause de l'éducation prolongée visant la formation de la personnalité, la réalisation du genre, sur le plan de la sexualité, est différée, reportée à un moment ultérieur. C'est ce lieu identitaire depuis lequel se manifeste le genre qui est déterminant et non le simple report de la sexualité dans le temps. Mais c'est précisément ce qui advient au genre au cours de cette période qui permet de mettre en lumière le mécanisme même de la répression.

Marquons d'abord cette idée de répression en une comparaison historique. Dans les sociétés primitives et traditionnelles, la sexualité est moins réprimée qu'orientée vers des objets précis, et détournée d'autres objets stigmatisés d'un tabou grave. Deux traits caractérisent la sexualité pré-moderne : une orientation *objective* et, en général, une plus grande permissivité. Ici, la sexualité est ouvertement la réalisation du *genre* (et non de la subjectivité), chose qui est permise dès que celui-ci est formé. Dans les sociétés mélanésiennes étudiées par Malinowski, par exemple, les jeux sexuels de l'enfance sont une pratique normale. Beaucoup de sociétés primitives permettent carrément cette gymnastique du genre, sa formation, à travers la sexualité prémaritale. Il est vrai que cette permissivité est loin d'être le fait de toutes les sociétés. Mais l'essentiel est que ce n'est pas *en tant que sexualité* qu'elle est réprimée, mais en ce qui a trait aux objets sur lesquels elle peut s'exercer[27]. En Mélanésie, par exemple, le tabou de la

27. Pour bien faire, il faudrait placer toute la discussion sous les auspices de l'élévation ontologique de la sexualité par la prohibition originelle de l'inceste. Ce serait poser la question au niveau de la constitution du lien social en lui-même, ce qui dépasse

sœur est plus marqué que celui de la mère. On sait que dans une telle société « matriarcale », c'est le frère de la mère qui jouera le rôle de « père » : il exercera une autorité sur sa sœur, sera responsable de l'éducation de ses enfants aux coutumes de la tribu, alors que le père « biologique » (notion qui n'existe même pas, dans la mesure où on ne connaît pas le rôle de l'homme dans la procréation) agit en compagnon des enfants. Le frère et la sœur sont élevés séparément, il leur est interdit d'évoquer la sexualité entre eux. La grande permissivité, en comparaison du tabou qui pèse sur ces mots, éclaire le mode de « répression » primitif : en elle-même, la sexualité n'est pas réprimée. C'est une chose banale. Elle appartient au genre comme la pêche ou le tissage. L'« activité » en elle-même ne pose aucun problème, sauf en ce qui a trait aux personnes qu'elle met en jeu. Il faut alors l'orienter objectalement, en même temps que la permettre.

En comparaison, la sexualité moderne est effectivement réprimée, empêchée de s'exercer. Si elle est tabou, c'est moins en fonction des objets sur lesquels il lui est permis de s'exercer, qu'en elle-même : c'est quasiment péché. *C'est un sujet tabou*, qui a comme conséquence de déclencher une licence verbale contestataire. Une aura de mystère plane autour de la chose avec la conséquence qu'il faut toujours la *découvrir* : aucune initiation à la sexualité n'est prévue dans la société moderne. La libération des mœurs qui a fait pénétrer les cours de « sexualité » dans les écoles a accouché en guise d'émancipation de planches anatomiques de l'appareil reproducteur et de conseils prophylactiques antivénériens ! Son « expression » masturbatoire, narcissique, est fortement réprouvée même si son empêchement a toujours été problématique. Elle est reportée à l'âge adulte, à un moment où c'est une subjectivité qui l'assumera et non seulement un genre. Cela dit, c'est cette répression qui la constitue *en tant que sexualité*, et qui lui confère cette aura de mystère dont la découverte sera un enchantement de la subjectivité. Car, rien de *sexuel à l'origine*, n'est réprimé, on l'a assez dit. Au pire, les gestes préœdipiens du garçon envers sa mère acquerront une *connotation* sexuelle implicite, ambiguë, mystérieuse. La pudeur puritaine contribue à charger la sexualité de cette aura de mystère. Lacan a une formule révélatrice à ce sujet. *Écoutons* : la fonction sexuelle est *inhibée d'une manière inconsciente* et préservée *à l'abri de sa méconnaissance* ! Réalise-t-on l'enfouissement mystérieux qui se prépare ainsi ? Qui oserait y voir le pasteur puritain armé d'un fouet guettant le péché mortel ?

---

de beaucoup les ambitions de ce chapitre. On verrait alors que la signification profonde du tabou de l'inceste, dans la société moderne, est *la sortie des jupes de sa mère*, et pas de son lit, le lien social de plus haut niveau étant constitué par ailleurs et sur un autre mode.

Le sens spécifique de cette répression apparaît quand on précise la nature de l'instance répressive. La formule de Lacan laisse transpirer un souci de n'accorder à la tendance, à la pulsion, aucun rôle déterminant, tout en la prenant en considération comme point de départ dans la réflexion. On devrait, une bonne fois pour toutes, prendre ses distances avec la biologie. Premièrement, la sexualité génitale préœdipienne n'est pas plus réprimée que l'appétit organique postnatal ou que la liberté sphinctérienne ! C'est l'*intention objectivée* à cette étape de la socialisation qui, comme auparavant, est l'instance répressive, *en tant que finalité*. En réalité, il s'agit d'auto-répression dans la mesure où le but premier de cette finalité est que le sujet l'assume ! Et si, « pendant ce temps », la sexualité est reportée, elle ne reste pas identique à elle-même, mais est par là constituée d'une manière spécifiquement moderne. Elle est reportée au sein même de son identité en étant exercée depuis une *sensibilité*, masculine ou féminine. Elle prend place comme un aspect de cette sensibilité, sensibilités entièrement construites l'une pour l'autre.

La trivialisation de la sexualité, sa banalisation comme affaire ordinaire de l'existence est aussi une caractéristique fondamentale d'une sexualité non réprimée, son envers. Il faudrait rendre compte de multiples différences entre les sociétés et notamment entre sociétés primitives et traditionnelles. Cette idée de banalisation me paraît s'appliquer aux sociétés pré-modernes. On verra que c'est la subjectivation du sexe qui lui conférera cette aura quasi-religieuse, et que c'est cette mystification qui pourra éventuellement peindre la Vierge en une pose extatique. Si on se réfère, par exemple, à un texte qui a titillé des générations d'Occidentaux, les *Kama Sutra*, on peut y voir un monument de l'art érotique à condition d'entendre cet art au sens antique, avec toute la connotation technique qu'il recèle. Les *Kama Sutra* sont d'abord absolument non suggestifs en raison de leur franchise digne d'un ouvrage culinaire ! Le sexe existe en tant que plaisir, faisant partie d'une gamme plus vaste de plaisirs, qui font partie de la vie, les genres sont faits pour et voici comment faire : il y a cinquante-six sortes de baisers, huit sortes de fellation, soixante-neuf positions, cinq sortes d'égratignures, huit sortes de cri d'amour, et ainsi de suite. Il faut savoir commencer la journée, préparer la chambre avec des draps soyeux, mettre des fleurs dans des récipients au pied du lit, des livres sur la table de chevet, de l'encens dans l'air afin de disposer tous les sens. En dehors de cette désubjectivation de la sexualité qui en elle-même a quelque chose de réjouissant, la lecture des Kama Sutra est d'une platitude érotique rare ! L'Occidental qui y décèle quelque chose de suggestif surinvestit de sens un texte tout à fait technique, au sens de la *technè*. La même existence banale de la sexualité ressort du *Traité de la civilité puérile* d'Érasme sur lequel Norbert Elias a tant insisté.

Érasme enseigne par exemple, afin de corriger les mœurs, à détourner son regard au loin lorsque, en déambulant par les chemins, on se trouve témoin d'ébats sexuels. On se dit que cela devait exister comme ça. Dans la mesure où ça se fait comme ça, cette scène n'a pas la charge érotique que recèlerait sa transposition dans un contexte moderne. En raison de sa privatisation, de la transformation de la sexualité en rapport intime, sa réalisation dans un contexte offert virtuellement aux yeux de tous, recèle une charge érotique certaine. Ici, le voyeurisme est inhérent à la relation, façon de dire qu'elle se saisit elle-même comme mise en scène.

C'est cette idée de mise en scène que je voudrais développer en insistant sur ceci : l'existence non immédiate du genre dans la conscience que chacun en a appelle sa mise en scène. Puisque le genre apparaît sur fond de subjectivité et non immédiatement, en décalage avec l'être (l'âme!), il doit nécessairement être présenté ainsi, décalé, et cela détermine la mise en scène et le dévoilement auquel il a été fait référence plus tôt. Le déploiement métaphorique d'images suggestives n'est pas porté par une potentialité imaginaire de la sexualité, mais par sa subjectivation.

Le *jeu sexuel*, c'est-à-dire jouer soi-même, pour soi-même et pour l'autre, un rôle de genre dans une relation sexuelle peut être considéré comme l'idéal-type de la sexualité moderne. Cela suppose la possibilité de n'être pas d'abord happé par la fulgurance de son propre désir (saisi comme passion), ou soumis à celui de l'autre. La distanciation à l'égard de soi manifestée par la possibilité de tenir un rôle pour le plaisir du jeu, suppose la possibilité bien réelle de n'être pas tout à son désir au moment de son éruption. Ce n'est pas la sexualité elle-même qui porte en son fond la possibilité d'être ainsi figurée. *C'est sa subjectivation.* On peut l'illustrer, pour commencer, par le danger qui guette les amants qui se laisseraient prendre au jeu, en prenant le jeu pour la réalité.

Dans une petite nouvelle, brillante de spiritualité et de jeu narratif, intitulée *Le jeu de l'auto-stop*, Milan Kundera met en scène deux protagonistes qui, partis pour un voyage d'amoureux, se retrouveront au terme d'un jeu sexuel qui les mènera à une inversion des rôles foudroyante, à une distance presque inaccessible de leur être véritable. Un homme et une femme ayant une relation stable (amoureux? fiancés?) partent en voiture à destination d'un hôtel de province pour passer la fin de semaine. Sans que le lecteur en ait l'assurance, le narrateur laisse entendre que l'homme est quelque peu libertin. Relativement à sa compagne, en tout cas, il l'est assurément, car tout ce qui concerne son corps la saisit d'une gêne qui la conduit à rougir instantanément. Le jeu commence quand, à une station service, elle se dirige subrepticement vers les toilettes. Pour activer sa pudeur, l'homme feint de se

demander (et lui demande) où elle va ainsi. Elle rougit, sans répondre, et continue. À son retour, au lieu de remonter dans la voiture, elle feint de faire de l'auto-stop, et lui de faire monter une auto-stoppeuse. À partir de là, c'est-à-dire à partir de cette insertion dans des rôles à travers lesquels ils seront progressivement de plus en plus étrangers l'un à l'autre, et de plus en plus stimulés par cette étrangeté, se produit une inversion des rôles réels qu'ils occupent habituellement. Elle, dans son rôle de fille légère, prendra de l'assurance jusqu'à répondre, une fois arrivée à l'hôtel, à la question piège sur sa destination qui est censée la décontenancer : « Pisser, avec votre permission ! » Et lui, déstabilisé par cette position inhabituelle où il se trouve dominé par l'exubérance du désir de sa partenaire, ne trouvera de personnage que dans la surenchère : il la traitera comme une pute ! La scène se termine dans l'apothéose d'une inversion catastrophique qui les laissera à mille lieues de leur être respectif. Au moment de quitter le lecteur, Kundera laisse ses personnages, au lit, tout jeu consommé, appelant à la rescousse leur véritable identité.

Ce qui m'intéresse c'est de montrer ce qui rend possible ce jeu, qui n'est évidemment pas uniquement un jeu narratif. L'art romanesque de Kundera consiste simplement à modifier ses personnages au gré des situations, en leur conférant une identité situationnelle. En réalité, la sexualité ordinaire n'est pas moins jouée que dans cette nouvelle de Kundera. En jouant ainsi des rôles dans la sexualité, son propre désir est mis en scène, différé et offert à l'autre comme lui étant destiné. L'archétype comportemental du genre est objectivé sur fond de subjectivité et peut alors symboliser, par exemple, une femme amoureuse autant qu'une pute ! Dans le cadre d'un tel désir, l'objet n'est pas les qualités archétypales d'une femme. Ce n'est donc plus immédiatement la femme. Mais qu'est-ce, alors ? C'est un *comportement de genre archétypal*, adopté comme un jeu et offert à l'autre comme lui étant destiné. Cela peut revêtir de multiples formes. L'essentiel, c'est qu'il ne suffit pas de se déshabiller pour « dévoiler » son genre ! Quand, dans une soirée, une femme séduit son amant *comme si elle était une étrangère*, et appelle son désir à ce titre, ils jouent pour de vrai. Disons, il reste son amant pour de vrai, mais est séduit pour de vrai aussi par cette « étrangère ». C'est cette dualité identitaire réelle qui rend possible la machine scénique du désir. En n'étant plus destiné immédiatement à cette femme en chair et en os qui se trouve devant l'homme (elle est d'ailleurs tout habillée !), ce désir s'adresse à un rôle objectivé et doit se mettre en scène lui-même comme s'y adressant : en tant que désir du désir. Autre exemple. Quand un homme prend une femme en mimant les gestes du rapt, et qu'elle y répond à ce titre, chacun étant tout à fait conscient de la mise en scène, le désir du désir, en l'occurrence, c'est la réaction jouée à ce qui se présente comme mise en scène. Disons : la

femme feint d'être prise sous la forme d'un rapt, mais le désir issu de cette feinte est parfaitement réel ! Réfléchissons d'ailleurs à cette formule bunuellienne : si ce désir du désir était immédiat, il prendrait la forme d'une *supplication* (je veux que tu me prennes) et le sujet qui le manifesterait serait un *esclave*.

Quand son propre désir est lui-même symbolisé, qu'il est mis en scène explicitement, c'est-à-dire quand on ne se présente pas soi-même comme désir brut mais comme désir désirant, la réponse attendue n'est pas une simple soumission à ce désir, mais une réponse adéquate, qui se situe au même niveau, qui se montre aussi comme désir désirant. Ce qui se trouve donc symbolisé, ici, ce n'est pas le genre en lui-même, mais *sa destination en l'autre*, ceci dans l'exacte mesure où il apparaît ainsi à la personne qui le met en scène. Il ne suffit pas, donc, de se déshabiller pour montrer son genre, il faut encore le faire apparaître en une symbolisation de ses archétypes comportementaux, représentation qui n'est possible que sur fond de subjectivité.

Sur ces bases, on peut comprendre que l'objet du désir soit effectivement devenu obscur ! Ce qui obscurcit le désir, c'est la profondeur où la pulsion se trouve installée par l'élévation de la sexualité à la subjectivité. Car une fois subjectivé et monté comme une mise en scène, le désir peut effectivement s'obscurcir. En acceptant, par exemple, pour le jeu, de se présenter comme soumis au désir du partenaire, on risque réellement d'en devenir l'objet, purement et simplement. Il ne faut pas oublier que c'est un jeu. Ce que des individus comme Bernardo[28] ont mortellement oublié.

Conclusion

En conclusion, il faut d'abord souligner en quoi consiste spécifiquement la modernité des genres et de la différence des genres dont on a parlé. La première remarque vaut pour les deux genres. Toute personne de cette société est éduquée, ou socialisée, à partir du même idéal orienteur : l'idéal universaliste abstrait. Par-delà la différence des genres, l'identité individualiste est l'identité profonde de chaque personne. Sur cette base, le genre est secondaire. Si l'homme occupe, idéal-typiquement, la position de l'individu dans la société, on doit admettre qu'il occupe une position qui n'est plus masculine et, partant, destinée à être occupée par n'importe qui accepte de perdre son genre

28. Je fais référence à une série de crimes sexuels crapuleux commis par cet individu et sa conjointe, au Canada, en 1996. On pourrait dire que Bernardo *réalisait* des fantasmes partagés par le commun des mortels, simplement pour souligner que les fantasmes réellement accomplis par ce malade ne sont pas éloignés de la fantasmagorie ordinaire. Simplement ils deviennent directement vrais, il n'y a plus de jeu.

dans l'opération. Les domaines où le genre peut légitimement s'exercer se trouvent réduits. À la limite, la famille demeure le seul endroit où il est possible aux genres de se réaliser. Dans la société publique, seuls les individus ont droit de cité.

Cette formation du genre depuis l'identité individuelle ne fait pas que séparer, radicalement, la sphère des activités individuelles de la sphère des activités de genre. Elle modifie la place du genre dans la structure de la personnalité. Cette secondarisation du genre le transforme en une dimension *psychologique* de l'identité. En ce sens, on peut dire que le genre moderne est *subjectif*. Cette manière subjective d'exister engendre une manière subjective de le réaliser. Puisque le genre moderne ne se réalise pas par la participation aux activités *objectivement définies comme celles d'un genre*, il doit se réaliser auprès d'une même subjectivité d'un autre genre. La psychologisation ou la subjectivation du genre pousse formidablement à vouloir le réaliser et c'est ce qui mène aux taux de nuptialité modernes. La rencontre moderne des genres peut être décrite en ces termes : chacun accepte son genre *pour l'autre*, dans le cadre d'un rapport intersubjectif ou, disons-le dans les termes réels qu'elle a revêtus, *par amour pour l'autre*[29]. Dans la société traditionnelle, la réalisation du genre se fait en vaquant aux occupations courantes de la journée. Dans la société moderne, il faut, pour que le genre se réalise, qu'il se trouve confirmé *auprès d'un individu de l'autre genre*.

L'individualisme abstrait remodèle aussi la différence des genres. En premier lieu, le contenu le plus caractéristique de cette différence peut être associé à la différenciation des rôles parentaux. Dans la société moderne, la différence homme-femme tient essentiellement à leurs rôles parentaux distincts et ceux-ci sont entièrement conçus aux fins de fournir une éducation individualisante aux enfants. Ils sont donc clairement constitués sociologiquement. À contre-courant de beaucoup d'études sur le genre, nous insistons sur le fait que, d'une part, l'« instinct » maternel et la sensibilité expressive des femmes se sont trouvés accrus pour des raisons propres à l'identité moderne. D'autre part, et d'une manière analogue, le genre masculin se trouve entièrement construit pour être mis au service de l'identité du sujet moderne. Les hommes ont été éduqués afin d'être en mesure d'occuper pleinement la position de l'Individu dans la société. C'est ce qu'a toujours signifié faire un Homme de soi. Mais on doit admettre que l'idée n'est plus très en vogue. Aujourd'hui, on ne dénonce pas la fin de l'*accaparement* masculin de la *position* de l'individu. Les valeurs qu'ont dû intérioriser les hommes pour être des Hommes, que ce soit

29. On verra au chapitre suivant comment, bien avant l'amour romantique, cette médiation intersubjective de la rencontre des genres transforme la relation conjugale.

la compétition pour affronter le caractère agonistique de la vie publique, le déni de sensibilité qui les met en mesure d'agir sans attendre de reconnaissance concrète, l'estime de la vie publique davantage que celle de la vie personnelle, etc., sont attaquées comme masculines alors qu'elles étaient individualistes. C'est l'idéal moderne de personnalité qui est attaqué et, avec lui, le genre qui en a été le porteur par excellence.

Cette fragilisation de l'identité moderne a déjà entraîné des pathologies typiquement postmodernes. Le cas du suicide des jeunes *hommes* en est un bon exemple. Dans *la belle province*, le portrait-robot du suicidé est celui d'un jeune homme. Les jeunes hommes passent à l'acte huit fois plus que les jeunes femmes. Au lendemain de la guerre, le suicide était réparti plus largement dans la population et le rapport homme-femme chez les jeunes était de 3 pour 1. Ce phénomène, comme le décrochage scolaire qui concerne essentiellement les futurs hommes, signale que l'idéalité de l'individu abstrait est atteinte et, avec elle et à rebours, la personnalité générique qui en a été le représentant archétypal : le genre masculin. Réalise-t-on à quel point ce phénomène est sans précédent et ce qu'il recèle de conséquences insoupçonnées? *Le sujet moderne par excellence se suicide.* La « cause » étant gigantesque, on voit mal pour l'heure sur quelle thérapie se rabattre. Qui défend aujourd'hui l'idéalité universaliste du sujet? Comment situer ailleurs que dans cette défaillance la crise de l'éducation?

Pour finir, je me limiterai à quelques remarques concernant la portée critique de mon propos relativement à la psychanalyse. Il ressort d'abord de cette réflexion que toutes les catégories psychanalytiques examinées sont compréhensibles sociologiquement et rapportables aux finalités sociétales particulières qui les déterminent. La raison en est toute simple : nous sommes élevés comme ça, dans le cadre de relations sociales portées par des intentions. L'origine de l'Œdipe et sa signification, la figure de ses principaux acteurs, l'institution du genre, la différence des genres et la transformation de la sexualité ont été clairement rapportées à l'identité du sujet moderne. On pourrait étendre cette analyse à la catégorie d'inconscient. Pour advenir, l'inconscient *subjectif* suppose un genre de personne qui passe son temps à se corriger, à agir sur elle-même, élevée qu'elle est à s'ériger au niveau de l'humanité en général pour vivre sa petite vie particulière, ce qui oblige à prendre constamment en considération le point de vue de l'autre. Cet idéal normatif d'humanité est la source du surmoi, comme la mise à l'index d'une série de comportements auto-réprimés est la source de l'inconscient *subjectif*, deux moments qui restent sous-jacents à l'avènement du moi qui est la seule réalité phénoménale normale.

J'ai ignoré dans cette analyse tout le versant du pathos humain, compris selon le double registre du « fondement » et du pathologique et, en ce sens, mon propos est unilatéral. L'éclairage de cette dimension, plus exactement de la chaîne signifiante reliant l'être actuel à son origine, manifeste dans l'homologie des représentations objectales à toutes les étapes de la genèse de la personnalité comme dans leur dévoilement pathologique, me paraît être la contribution spécifique de la psychanalyse au savoir humain. Il ne fait aucun doute que l'habitat utérin et le sein maternel ne sont jamais absolument rayés de la carte du moi : le corps est conducteur, si l'on peut dire. Et si, effectivement, seul l'enracinement du symbolique dans une profondeur en dernière analyse utérine et, pourquoi pas, organique, peut rendre compte de la « densité de l'objet », la connexion de tous les moments d'une genèse, de même que leur réversibilité pathologique, ne permet toutefois pas d'établir le foyer de l'être sur le versant du pathos et de faire de l'humanisation un projet toujours manqué, au fond. Il éclaire simplement « la fragilité ontologique de l'ordre symbolique » (Freitag).

La réflexion psychanalytique se construit, dès l'origine, à partir d'une apparition phénoménale pathologique du sujet moderne. Au lieu d'y voir les problèmes psychologiques de quelques bourgeois, on devrait sérieusement y saisir le vacillement historique de la *personnalité* bourgeoise. Son ébranlement historique date certainement de là. Il me paraît évident, ne serait-ce que par analogie, que la révélation de la structure psychique moderne devient possible quand le moi, c'est-à-dire l'instance qui assume la réalité, vacille effectivement. Cette déstabilisation identitaire est aujourd'hui devenue banale et tout un chacun se psychanalyse comme, jadis, monsieur Jourdain faisait de la prose. Quand une ferme intention d'être ne conduit plus solidement la vie quotidienne, on peut difficilement relier les moments épars en un tout unifié, faute de sujet correspondant. On peut comprendre comment bon nombre de personnes décident de prendre tout ça *un jour à la fois*.

Même si cette transformation sociétale comporte des aspects dramatiques qui ont à peine été évoqués, on nous permettra cependant de conclure à propos du *sujet* dont il a été question depuis le début. Si la subjectivité est si importante dans la société moderne, c'est qu'à l'idéal normatif d'humanité a correspondu dès l'origine son assomption individuelle. Le geste protestant est emblématique. L'Homme moderne a pris le monde sur lui en voulant le sauver. Il aurait bien pu prendre fait et acte de l'obsolescence de la Tradition d'une manière pragmatique. En prenant sur lui de sauver ce qui le méritait, la résolution subjective de la sortie de la Tradition était prise. Le motif de la partition moderne de l'histoire humaine se trouve là, dans ce geste émancipateur responsable assumé personnellement. Une assomption analogue est encore

possible. Mais la subjectivité est, au bout du compte, délirante. On ne peut tout rapporter au sujet. On pourrait en prendre acte.

Chapitre VI

LA RELATION CONJUGALE

La relation amoureuse des époux est constitutive de la famille moderne. Sans elle, on ne saurait *fonder* une famille. L'autonomie de l'institution prend racine dans cette nouvelle médiation fondatrice et non dans l'indépendance économique des époux vis-à-vis de la parenté. La relation conjugale proprement moderne doit donc être distinguée du rapport entre mari et femme au sein d'un groupe domestique entièrement soumis à la gouverne d'un chef, cette unité fut-elle « nucléaire ». Cela dit, cette médiation subjective n'établit pas un partenariat rationnel entre deux individualités abstraites. L'amour permet d'établir un monde commun sans passer par l'assujettissement autoritaire de chacun à un statut concédé traditionnellement (comme dans un gouvernement domestique) ni, et cela est absolument décisif pour comprendre le temps présent, par l'instauration d'une démocratie familiale où les conjoints négocient tout ce qu'ils mettent en commun à partir d'une identité fixe, construite tout à fait en dehors de la relation. En d'autres termes, cette nouvelle médiation de la relation conjugale se distingue et du modèle traditionnel qui fait se rencontrer des genres objectifs, et du modèle où des individualités abstraites s'entendent pour partager les frais fixes de l'existence.

Une telle façon de poser le problème paraît orienter la discussion vers une justification de la famille moderne par l'amour et, à vrai dire, par l'amour romantique. Il faut tout de suite préciser cela vu que, historiquement, l'amour romantique ne parvient à s'établir comme modèle idéel et idéal, c'est-à-dire discuté, pensé, propagé par des écrivains ou des philosophies romantiques, que très tardivement, soit à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle. S'il avait fallu attendre ce moment pour que se constitue, sous l'égide de ce « medium de communication généralisé au plan symbolique » (Luhmann 1990) l'expé-

rience bien réelle de relations « vraiment personnelles » entre deux êtres, on aurait bien du mal à rendre compte des débuts anglais du « bonheur domestique », encore surprenant pour un Voltaire, ou encore des effusions sentimentales des époux de la Nouvelle-Angleterre du XVIIe siècle. Dans une perspective historique plus large, il faut rappeler combien l'Église a insisté depuis son origine sur le *consentement* des époux, consentement qu'elle a contribué à faire prévaloir sans pourtant valoriser le mariage et la famille en eux-mêmes. Cette idée lui a permis de s'attaquer aux solidarités familiales traditionnelles et de susciter une allégeance qui transcendait lesdites familles et qui la favorisait. Sans la persévérance volontariste de cette idée, il serait difficile de songer même à la recomposition moderne du monde. Sans nier le rôle de l'amour romantique, il faut dire que l'Église fera pendant des siècles la propagande pour cette simple et unique idée : le consentement des époux. La famille conjugale n'est pas une création de la doctrine de l'Église, bien entendu. Mais sans ce rôle joué par l'Église, en matière familiale comme en d'autres, la modernisation de la famille est impensable.

Cela dit, il faut rendre compte du fait que le développement du medium amoureux a fini par trouver sa destination familiale en appelant les amants à la construction d'un monde commun et cela, non par obéissance à des critères (moraux) extérieurs à la relation, mais au contraire, en vertu de la relation elle-même et de son approfondissement, notamment en faisant de la sexualité une expérience vécue désormais sous l'égide d'une subjectivité. En tentant de comprendre sociologiquement l'amour, et à vrai dire, l'amour romantique qui apporte la reconnaissance la plus adéquate à la conscience de soi de l'individu moderne, il faudra surtout établir sa vocation mondaine. Nous reprendrons la thèse de Luhmann selon laquelle l'amour appelle *la fondation d'un monde commun personnalisé.* La reconnaissance amoureuse est reconnaissance du rôle joué par l'autre dans la constitution de l'identité propre, c'est-à-dire, si l'on essaie de penser cette réciprocité dans un seul mouvement, objectivation de soi dans une relation interpersonnelle qui se trouve du même coup octroyer à chacun son identité personnelle à partir du *foyer* de la relation. Du coup, cette fixation de la conscience de soi dans une relation (amoureuse) appelle l'établissement d'un monde commun. Il faut d'autant plus y insister que l'un des aspects des changements contemporains de la relation amoureuse, c'est qu'elle tend à s'émanciper d'un projet de monde commun entre les amants et, notamment, du projet d'enfant. Il est clair que ce développement ne peut être interprété comme rupture avec le modèle moderne qu'à condition de souligner la vocation familiale de la relation amoureuse.

Dans l'économie générale de cet ouvrage, l'argumentation présentée dans ce chapitre est capitale. Historiens et sociologues ont souvent pris pour acquis ce qu'il fallait expliquer en supposant chez l'individu une tendance naturelle à l'amour longtemps réprimée par la communauté. Edward Shorter, auteur d'un des meilleurs ouvrages sur la naissance de la famille moderne, croit que l'effet dissolvant du capitalisme sur les communautés traditionnelles libère l'individu et en même temps sa propension à aimer son conjoint et ses enfants pour la vie! Peu de sociologues seraient prêts à défendre le caractère *moderne* de l'amour, en tout cas à mettre en lumière une figure moderne de l'amour. Et on n'en trouvera presque aucun qui n'imputera à des motifs moraux, religieux, sociaux, etc., la vocation maritale de la relation amoureuse. S'il en est ainsi, je veux dire, si c'est par maintien d'une certaine ferveur religieuse, que les amants se sont interdit une fuite narcissique hors du monde, l'éclatement de la famille actuellement, notamment pour des raisons amoureuses (« Je ne t'aime plus ») doit être situé tout à fait dans la ligne moderne, qu'il viendrait réaliser. Nous entendons montrer que ce n'est pas le cas.

Le sujet amoureux et le medium amoureux

De tous les sociologues ayant abordé la famille, Niklas Luhmann (1990) est le seul à avoir élaboré une thèse proprement sociologique sur l'amour moderne, qui soit cohérente avec l'identité moderne et qui soit appuyée solidement sur un riche matériau historique finement analysé. Son ouvrage, *L'amour comme passion* est incontournable[1]. Rappelons que Parsons ignore largement la question. Il y a donc lieu de se surprendre qu'il soit si peu commenté dans la langue et au pays de Voltaire, d'autant que son matériel historique est essentiellement français. Attaché à expliciter le procès de constitution du medium amoureux, Luhmann puise ses références principalement chez les moralistes, philosophes et romanciers français des XVIIe et XVIIIe siècles. C'est un peu comme s'il reprenait à son compte l'hommage qu'en leur temps Kant et Hegel avaient rendu à l'esprit français en plaçant la

1. Hormis quelques coquilles qui n'altèrent pas le sens du propos, la traduction est excellente. Meilleure que celle de l'anglais *Love as Passion. The Codification of Intimacy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 1986, qui insère systématiquement un point de vue narratif (« We can see », « we must bear in mind », etc.) alors que, chez Luhmann, en allemand, comme en français, les catégories parlent d'elles-mêmes (le medium « se » perdifférencie, etc.). Christine Couvrat, qui maîtrise parfaitement et la langue allemande et la langue luhmanienne, m'a aidé à faire le choix de la bonne version. Qu'elle en soit ici remerciée. Toutes les citations de Luhmann renvoient à cet ouvrage, aussi me suis-je contenté d'indiquer la page entre parenthèses.

Révolution française au centre de leur réflexion philosophique. S'il braque son regard sur la codification, française, de l'amour comme passion, on pourrait dire que l'hommage s'avère être, au bout du compte, un cadeau allemand puisque le *code* ne parviendra à trouver son achèvement que dans le romantisme et, écrira-t-il, « à vrai dire uniquement dans la philosophie allemande » !

Avant de présenter les thèses de Luhmann, je dois faire une remarque qui concerne la façon dont elles sont intégrées ici à une problématique de la subjectivité, alors qu'il n'est jamais question, chez Luhmann, que du medium « lui »-même. Il faut préciser ce rapport à Luhmann, car la tentative d'intégrer sa démarche à la mienne me conduit à ne pas suivre pas à pas la sienne, tout en en retenant l'esprit. C'est que je souscris entièrement à sa thèse centrale selon laquelle *l'amour permet la fondation d'un monde commun personnalisé*, tout en considérant qu'il ne parvient jamais à justifier, historiquement, la fondation du medium lui-même. En conséquence, je fais précéder la présentation de sa thèse, dans un autre cadre que le sien, de remarques critiques concernant l'incapacité du systémisme à rendre compte de la genèse historique du medium amoureux.

La nécessité de la critique adressée à Luhmann tient à ce qu'il faut justifier, précisément par une théorie sur le *sujet* amoureux (et pas juste sur le *medium*), l'invention historique de cette pratique et sa réinvention quotidienne par tous les amoureux du monde depuis des siècles ! À moins d'ancrer la construction du medium, qui a effectivement connu une élaboration théorique, littéraire ou philosophique, dans l'expérience d'un sujet humain en chair et en os qui en fait l'expérience actuelle, ce qui implique qu'il a envisagé un jour le besoin de cette expérience, le processus entier demeure incompréhensible. Luhmann est tout à fait conscient du fait que sa réflexion débouche sur une aporie exprimable, dans sa terminologie, comme l'impossibilité de rendre compte de la genèse *historique* d'un medium dont la caractéristique essentielle est d'être *auto-référentiel*. Dans son esprit, la recherche active de relations intimes, « vraiment personnelles », suppose un sujet qui ait conscience de la *différence* entre relations intimes et anonymes, personnelles et impersonnelles, différence qui suppose que soient constitués des catégories, des concepts qui guident son expérience (des *media de communication généralisés au plan symbolique*). Pour lui, il faut au sujet un medium (des catégories, des concepts, puisqu'il ne peut se fonder sur un instinct) qui puisse rendre possible une telle expérience. Tout le problème, insoluble pour lui, consiste à rendre compte de la genèse du medium, qui est la condition préalable de l'expérience, avant que le sujet n'ait idée de la différence entre relations personnelles et impersonnelles puisqu'il n'a pas le medium. Il écrit ainsi :

> Ce qui mène à la question de savoir comment un tel medium a pu se constituer, alors que l'expérience de la différence entre relations sociales personnelles et impersonnelles, qui pourtant devait d'abord être produite, n'était pas du tout possible. [...] Ou pour mieux dire : comment des formations autoréférentielles peuvent-elles donc se constituer comme nouvelles s'il correspond à leur structure de ne pouvoir recruter leurs conditions de stabilisation que lorsqu'elles existent déjà ? (p. 59-60.)

L'amour courtois permet au sociologue tout concentré sur la compréhension du medium « lui »-même de trouver le point de départ de l'« auto »-perdifférenciation d'un medium « auto »-réflexif[2]. Tant qu'on en reste au niveau du medium « lui »-même, cela ne pose pas de problème. Mais le problème se pose à deux endroits dès qu'on reconnaît l'obligation de rattacher le medium à un sujet : celui de la genèse du medium qui ne peut être résolue que par la genèse du type de personne qui a pu un jour en avoir éprouvé la nécessité ; celui de l'actualisation de cette expérience par des personnes qui vivent leur expérience par la médiation du medium et non d'un medium qui « se » perdifférencie ou d'une « évolution qui expérimente » en se servant des personnes[3].

Pour bien faire, il faudrait porter la discussion sur le terrain de la théorisation générale de la société car c'est très indirectement que Luhmann aborde l'amour. C'est si vrai qu'il n'aborde concrètement son sujet qu'après une introduction et trois chapitres de considérations générales sur la société et sur l'aspect médiatique du medium. L'amour est un champ d'application de la théorie systémique. Saisir la question à ce niveau est toutefois en dehors des nécessités de cet ouvrage. Mais en demeurant sur le terrain du sujet en général, amoureux ou pas, on peut au moins dire ceci. Quel que soit le changement social envisagé, et quel que soit le moment de la transition qui nous

---

2. Refusant de fonder le besoin d'amour anthropologiquement (à partir de la sexualité, par exemple), Luhmann est conduit à fermenter tout le processus de développement du medium amoureux (qu'il suivra par la suite avec une logique implacable), par un élément extérieur et parfaitement accidentel. La « clef d'une explication », écrit-il, est à trouver, dans la « sémantique cultivée » à partir de laquelle des « transitions évolutives peuvent se dégager avec une plausibilité provisoire et *tenir un certain temps*, même si elles ne sont pas encore utilisables dans le contexte de leur fonction définitive » (p. 60, je souligne). En pratique, cela ne peut signifier qu'une chose : l'amour courtois, qui appartient entièrement à la société traditionnelle, a engendré un *discours* (un proto-medium) qui pourra être travaillé, différencié, (par quoi ? par qui ? dans quel but ?) et tout ce qui lui est demandé c'est de *tenir un certain temps* !
3. Les passages suivants témoignent de ce que Luhmann attribue une subjectivité agissante au medium (« Le medium se sert de la personne », p. 39) ou encore à « sa » transformation (« L'évolution expérimente, apparemment, en se servant de la capacité d'enchaîner », p. 19).

préoccupe, nous devons, dans la mesure où la société n'est pas un sujet concret subjectif, enraciner l'être global de l'homme, puisque cet être est social, dans une subjectivité, qui ne peut être qu'individuelle. Et même quand il s'agira de montrer que cette personne n'est pas, précisément, une « subjectivité », c'est toujours à travers elle et des raisons qu'elle se donne pour être, qu'on pourra le faire. Les « nécessités » abstraites d'un système, qui existeraient « pour » le système, sans être enracinées dans l'expérience d'un sujet et trouveraient là leur légitimité ultime, cela n'a aucun sens.

Il faut tout de même rendre compte de ce que Luhmann puisse avoir tort et raison en même temps et que sa théorie sur le medium puisse être intégrée à une problématique de la subjectivité. Je me contenterai de le signaler, car la démonstration de cette possibilité se trouve plus loin dans ce chapitre. Cela est possible en raison précisément de la relative autonomie du medium par rapport à l'expérience, ou en raison de la réflexivité de la pratique amoureuse. Cette expérience amoureuse d'un sujet s'exprime à travers une réflexion (morale, romanesque, épistolaire, philosophique, théorique) sur le thème de l'amour qui a une autonomie certaine vis-à-vis de la pratique du sujet et qui joue même un rôle important dans son expérience.

Il reste impérieux de traquer la constitution du code en lui-même tant qu'il s'agit de comprendre l'amour moderne, car dès le début, Luhmann n'a de cesse de le souligner, les amoureux « connaissent le code », en tant que code. La dame a lu des romans d'amour et l'homme est au courant. Et c'est effectivement dans la littérature sur l'amour que le medium sera thématisé, exploré, raffiné et achevé, avant la pratique réelle et massive, donc. Il est donc légitime de s'intéresser à cette auto-réflexivité de la pratique, à condition de ne pas oublier que c'est toujours eu égard à l'expérience d'un sujet que cette théorisation vaut. Autrement, je veux dire en demeurant dans les arcanes du medium et de sa codification explicite, on peut en venir à penser que tout se joue à ce niveau et finir par écrire :

> Vers la fin du siècle [*i.e.* le XVIIIe, DD], il devient en outre obligatoire de prendre position par rapport à la philosophie kantienne, qu'on y souscrive ou qu'on la rejette. (p. 172.)

Pour combien de personnes en Europe cette obligation a-t-elle pu se poser ? Quoi qu'il en soit, et pour en terminer avec ces considérations préliminaires, même s'il faudra rapporter les considérations sur l'amour à des considérations plus générales sur la relation conjugale, il est fondamental de démontrer que l'amour, en lui-même, qu'on parle cette fois du sujet ou du medium, finit par trouver sa destination familiale selon une logique qui est la sienne et non en vertu d'un « compromis » ou d'une obéissance à une rationalité quelconque.

Fondement subjectif de l'amour moderne

Commençons par justifier la pertinence d'une interprétation sociologique de l'amour. Il n'y a aucune raison de ne pas traiter de l'amour comme de n'importe quelle autre catégorie sociale et historique. Il s'agit d'un phénomène qui se manifeste et qui est donc compréhensible à partir de ses manifestations phénoménales, si immédiates qu'apparaissent ses justifications aux protagonistes. Il faut seulement s'interdire, comme pour tout objet, de rapporter l'amour à quelque chose qui lui est étranger, et notamment à un intérêt invisible qui se trouverait à le fonder, à l'insu des acteurs. La « distance » que nous aurions à l'égard de l'Homme universel n'est pas davantage une garantie d'objectivité pour la théorie car un *Homme en général*, sans aucune origine sociale, aucun genre, aucune identité nationale, etc., personne n'en a encore jamais rencontré, sans qu'on s'interdise pour autant d'en parler !

Il n'y a aucune raison, non plus, de s'interdire, *a priori*, de parler de l'amour *moderne*, soi-disant parce que ce serait un « sentiment », ce qui n'aurait rien à voir avec la « modernité ». Si effectivement ce sentiment est profondément humain, c'est qu'il est issu d'un « besoin » de reconnaissance, besoin engendré par l'institution sociale de l'être humain, introduction dans l'humanité parfaitement extro-déterminée qu'aucun nouveau-né, que l'on sache, n'a demandée à sa naissance ! Mais de ce besoin de reconnaissance on ne saurait déduire ni l'amour moderne, ni la *phylia* grecque, ni l'importance du père pour le fils dans la société romaine. On peut dire, à la limite, que quelqu'un qui ne serait reconnu par personne n'existerait pas comme être socialement lié aux autres. De nombreux suicides ne font que confirmer, au fond, cette inexistence sociale radicale. À Rome, étant donné l'importance de la reconnaissance du fils par le père, le suicide d'enfants que leur père refusait d'envisager (parce qu'ils l'avaient déshonoré) est un cas classique. Personne ne songerait à parler ici d'un « manque d'affection ».

Si la société moderne a modernisé la musique, les manières de table, la propreté du corps, le rapport au corps, l'État, etc., pourquoi n'aurait-elle pas modernisé l'amour également, la forme dans laquelle une reconnaissance adéquate à la conscience de soi du sujet peut lui être apportée ? C'est la crainte de désenchanter l'amour qui nous interdit de le traiter comme d'un phénomène, et de chercher à comprendre sa configuration moderne, en une sorte d'autocensure. En ambitionnant de rendre compte sociologiquement du besoin d'amour par des considérations sur le sujet amoureux, nous n'entendons désillusionner personne, ne serait-ce que parce que, en en parlant d'une façon aussi générale, on ne saurait jamais expliquer pourquoi tel homme et telle femme, en particulier, sont amoureux l'un de l'autre. Qu'on se rassure !

D'ailleurs comment ne pas prendre en considération la recherche *active* d'une sujétion impuissante au code de l'amour ? Comment oublier que tous les amoureux ont lu des romans d'amour, ont vu des films d'amour, ont rêvé d'amour ? Qui, sans avoir été averti, chercherait chez lui, au détour des circonstances hasardeuses de l'existence, les signes infaillibles du coup de foudre ? Quoi de plus prévisible, pour n'importe quel observateur, que le comportement de deux êtres sous l'égide de l'amour ? Quoi de plus semblable à une peine d'amour qu'une autre peine d'amour ? Quel amoureux ne s'est pas surpris lui-même, ne serait-ce qu'en un éclair fugace jailli à la conscience, à se laisser aller au *jeu* de l'amour ? Qui n'a eu conscience, en somme, de la réflexivité immanente à cet emportement apparemment immédiat ? Et quel amoureux ne s'est pas haï à travers cela autant qu'il s'est aimé ?

L'existence préalable d'un code de l'amour, d'une éducation à l'amour, d'une recherche de l'amour, n'est pas une raison pour invalider l'emportement passionnel qui s'empare de celui qui vit sous son égide. Car la réflexivité de l'amour, la conscience de soi comme sujet de l'amour est aussi réelle que l'emportement du sujet amoureux, comme l'est aussi la puissance conférée à l'être par cette formidable confirmation d'une subjectivité particulière. En d'autres termes, le sentiment amoureux ne se trompe pas quand, tout à fait conscient de lui-même, il ne se conduit pas moins d'une manière déraisonnable. Car la réflexivité de l'amour est la condition de cet emportement immédiat. Ce paradoxe apparent s'éclaire pour peu qu'on s'interroge sur le *sujet amoureux*. Qui, en effet, est le sujet de l'amour ?

Dans les termes de Luhmann : le monde-constitué-par-une-subjectivité. Il ne désigne par là ni le monde réel habité, meublé, qui serait présenté en une sorte de « tour du propriétaire » montrant quel monde est possédé ou ce qui dans le monde est à soi, ni non plus une individualité concrète résumable en qualités objectives. Plutôt : ce qui, dans le monde, est soi. Le monde tel qu'une subjectivité agissante l'a investi et qui ne peut reconnaître ce monde comme sien qu'en y voyant l'effet de sa manière de l'habiter, de son « style ».

Dans l'amour courtois, ce sont les qualités objectives, par exemple la beauté, directement rapportables à une dame, qui sont, pour le courtisan, l'objet de son *adoration*. Ce qui permet de comprendre un amour à sens unique. À l'échelle d'une telle idéalisation des qualités d'une Dame, le courtisan n'est rien. Comment songer à être aimé en retour ? La personne ainsi idéalisée par l'adoration courtoise fait figure, tout comme dans l'amour platonique, d'*incarnation concrète de qualités idéales*. Ces qualités n'ont rien de personnel. Elles sont idéales : leur lieu propre d'existence est analogue à celui de l'*eidos* chez Platon.

La passion plus triviale pour la femme, telle qu'on la retrouve par exemple chez un Casanova, consiste en une adoration analogue. Il faut y insister étant donné l'idéalisation du modèle de l'amour courtois qu'on trouve dans la littérature et dont l'ouvrage de Denis de Rougemont est le meilleur exemple. Cet amour de *toutes* les femmes à travers *une* femme, saisie comme archétype charnel, reconnaît dans telle ou telle femme des qualités qui n'appartiennent pas à sa personne mais ne sont qu'un attribut de son genre. Quand une femme est saisie, dans ses attributs charnels, comme l'archétype de toutes les femmes, ce sont toutes les femmes qui sont adorées, à travers elle. Comme on l'a vu au chapitre précédent, la seule différence qu'il y a entre l'amour courtois et la passion pour la femme est la suivante : dans l'amour courtois, à la limite, tous les hommes aimeraient la même femme qui incarne les qualités sublimes et uniques de la Femme; dans l'amour trivial, chaque femme est la Femme et chaque homme adore, virtuellement, toutes les femmes à travers elle. Toutes les femmes du monde devraient donc se méfier lorsqu'un hommage est rendu à leur beauté : le compliment est toujours indirect!

L'identité moderne tranche avec ce mode d'existence du sujet traditionnel qui se voit lui-même comme incarnation d'un archétype plus général. Dans la société moderne, plus personne n'est ouvrier, professeur, juge ou avocat comme le pape est un pape, le dalaï-lama un dalaï-lama, un chaman un chaman ou un roi un roi. Personne n'occupe une fonction ou une occupation en n'étant que ça dans la vie et en étant reconnu par tous à ce titre exclusif et totalisant. Ce n'est pas la sagesse, par exemple, qui fait le juge moderne. Untel n'est pas juge parce qu'il se trouverait qu'il est la personne la plus sage qui soit, que la sagesse serait son être. De toute façon, il ne juge pas selon un point de vue indiqué par sa sagesse, mais selon des lois, qu'il n'a pas inventées, mais qu'il a dû apprendre. Toute personne moderne se voit dans l'obligation, pour jouer un rôle social sans être totalement ou substantiellement définie par ce rôle (parce que tout le monde sait, elle y comprit, que c'est à titre d'Individu en général qu'elle occupe la fonction de juge), de s'élever à la position de ce rôle (de juge, de médecin, etc.) en un geste quasi prométhéen, et d'accepter d'offrir seulement cette objectivation partielle à la reconnaissance des autres.

La conscience de soi d'un individu moderne ne peut être décrite comme la certitude qu'il aurait de l'unité de sa personne ou de sa pleine autonomie. On ne peut opposer identité traditionnelle et identité moderne dans les termes d'une différence entre les déterminations extérieures qui pèseraient sur celle-là et l'absence de déterminations extérieures sur celle-ci. L'universalisme postulé de tous les êtres entraîne pour chacun la ressaisie subjective de l'identité propre. Il ne s'agit pas d'un subjectivisme sans consistance, variant au gré des

circonstances, se manifestant par des états d'âme changeants. *La subjectivité est le mode de conscience de soi d'un être universel condamné à n'être reconnu dans sa vie publique que d'une manière tronquée en fonction du rôle qu'il y joue.*

En d'autres termes, la subjectivité, ce n'est pas la dimension personnelle de son être qu'on laisse à la maison quand on va au travail ! Ce n'est pas le côté irrationnel ou sentimental d'un être forcé d'être un calculateur rationnel sur le marché du travail. La subjectivité c'est la seule façon qu'a de se ressaisir concrètement un être qui est ouvrier à l'usine, chef de son syndicat, citoyen de son pays, mari de sa femme et père de ses enfants, sans, d'une part, qu'aucune de ces identités ne le définisse entièrement ou substantiellement (ce sont des rôles), et sans, d'autre part, qu'aucune en particulier ne contienne toutes les autres (le fait d'être ouvrier subordonné à des patrons n'a rien à voir avec le fait d'être chef d'un syndicat). L'identité moderne se trouve donc complètement à l'opposé d'une identité par laquelle le sujet s'apparaît à lui-même comme incarnation de qualités idéales, cette qualité fut-elle une individualité pensée comme autonomie. Cela veut dire que cette subjectivité n'existe que dans la projection d'elle-même et dans le retour réflexif sur cette projection où le sujet se saisit comme personne. Une telle identité ne peut qu'être stylisée, mise en scène. C'est tout le contraire de dire : ceci est à moi (ce champ, cette maison, ces meubles, ce jardin). Plutôt : se montrer soi à travers tout ça. Le Rousseau des *Rêveries* en est une illustration superbe. C'est la subjectivité qu'il y a investie qui explique le plaisir que prend Rousseau, par exemple, à feuilleter son herbier. Il s'y retrouve.

Étant toutes sortes de choses à la fois sans en être totalement une seule, l'unité de ma personne est recomposée synthétiquement par la saisie de l'empreinte personnelle laissée sur le monde. Les multiples objectivations de mon être appellent le retour réflexif par lequel je les unifie en y voyant ma subjectivité agissante. Le moment de l'objectivation de soi dans une occupation, et le moment réflexif de reconnaissance de soi, ne sont que les deux moments d'une seule et même identité. Ils « proviennent » ou plutôt découlent de l'universalisation de l'identité dans la société moderne. Encore une fois : c'est parce que, pour moi comme pour tous les autres, c'est à titre d'Homme en général que j'exerce telle ou telle fonction, que je saisis réflexivement cette fonction et toutes les autres comme découlant de ma personne.

Si les préliminaires amoureux sont tellement bavards, c'est que les amoureux sont tout occupés à mettre en scène leur personnalité ! Et quand ils seront lassés de ce jeu, ce ne sera pas d'avoir épuisé le sujet (« on se connaît trop »), mais simplement parce qu'une subjectivité ne saurait se maintenir dans la simple présentation d'elle-même, forcée qu'elle est de réaliser la manière d'être au monde qui est la sienne.

C'est ainsi que de vieux amants retrouvent la flamme de leurs premières amours. Ils n'ont rien découvert de nouveau les concernant : ils reprennent le jeu ! La constitution subjective de l'identité pousse à la présentation de soi sous la forme d'une mise en scène, simplement parce que l'identité est un rapport au monde ressaisi comme empreinte personnelle sur celui-ci.

On peut illustrer la question autrement. Pour se mettre en scène pareillement, l'individu doit en quelque façon disposer de lui-même, pour en jouer. Comment comprendre cette distanciation à l'égard de soi ? Elle est d'abord moins surprenante qu'il n'y paraît. Quiconque le veut bien est en mesure de dresser un portrait objectif de ses défauts et qualités. Nous sommes tout à fait en mesure de nous regarder avec les yeux des autres pour constater notre manque de générosité compensé par notre dynamisme dans l'amitié, le décalage entre nos exigences envers les autres et celles que l'on s'impose à soi-même, et ainsi de suite. La réalisation de soi dans le monde serait de toute façon impossible sans les bilans réguliers que nous faisons de notre personnalité, et les auto-projections dans le futur.

C'est le retour réflexif que chaque personne est obligée de faire sur elle-même pour ressaisir en un moment synthétique les diverses objectivations sociales d'elle-même, qui la met en disposition de son projet-de-moi. Le jeu à l'égard de soi-même, la monstration de son rapport au monde, l'accentuation de la dimension expressive de son être, etc., tout cela trouve en son fondement la constitution réflexive de l'identité moderne. Ce qui rend possible la mise en scène de soi c'est, paradoxalement, l'abstraction de l'identité sociale que rend obligatoire l'idée d'un Homme universel. Dès que, comme société, nous faisons le pari de nous considérer comme des égaux, ou de nous envisager abstraction faite de notre condition sociale particulière, nous créons du même coup l'impératif quotidiennement réassumé par chacun de s'extérioriser de telle sorte que ce qui apparaît et est reconnu, ce n'est pas sa masculinité ou sa féminité, son origine sociale ou quelque détermination, mais son universalité. Chaque fois que nous prenons en considération ce qui est dit, abstraction faite de celui qui le dit, nous reprenons à notre compte le pari moderne de voir en tout homme particulier l'Homme en général, d'une manière tout à fait contre-factuelle, d'ailleurs ! Chaque fois que, dans une intervention d'un de mes étudiants, je ne vois pas ses hésitations, je ne vois pas sa nervosité, je refuse de prendre en considération les zones d'ombre de sa question, etc., je l'élève à une condition universelle. Ce lieu où nous nous rencontrons est un lieu identitaire réellement abstrait.

Le besoin d'amour à l'époque moderne se comprend très bien à partir de là, besoin qui est autre chose, en passant, que la place de l'amour dans la famille et le mariage. Construit identitairement sous

l'égide d'une idée universelle de l'Homme, toute personne est contrainte, quotidiennement, de s'extérioriser pour être concrètement, de se maintenir dans cette extrapolation d'elle-même, ce qui est le contraire d'exhiber un « fondement ». L'exigence, le pari et la beauté qu'il y a à être reconnu comme être universel, c'est que dans chaque objectivation de ma personne, je n'offre à saisir qu'une partie de mon être que j'habite comme un rôle. À moins de m'aliéner vis-à-vis de moi-même, je dois unifier les vecteurs de moi-même réflexivement en une personnalité qui n'a plus aucun contenu substantiel ou qualitatif mais qui se définit simplement comme un rapport au monde personnalisé. *Or, personne ne reconnaît cet être-là, c'est-à-dire la conscience de soi du sujet moderne.*

Contraint à une impossible auto-reconnaissance d'un rapport au monde logeant entièrement sous l'égide d'une subjectivité qui est mienne, qui m'assure que cette vie qui est la mienne n'est pas simplement fantasmagorique, illusoire, un leurre ? Personne ne confirme à l'individu moderne la conscience qu'il a de sa singularité. Même pas ses parents qui voient toujours en leur enfant leur propre œuvre. Ils verront toujours en leur enfant, même dans une qualité particulière, le défaut qu'elle cache et qui est là depuis le tout début ! Ils croient savoir que ce que l'on pense être votre persévérance n'est, « en fait » qu'un défaut caractériel (« tu as toujours été têtu ») qui a bien tourné, « à cause d'eux » ! Vos parents ne voient en vous qu'eux-mêmes et la société ne voit en vous qu'un être universel, il faut quelqu'un qui confirme *le sens qu'il y a à être cet être-là en particulier*. Et c'est cette nécessité qui lance la dialectique amoureuse[4].

La seule chose qui est moderne au fond, dans l'amour, c'est que la demande de reconnaissance est faite par une subjectivité, un rapport au monde personnalisé. Et c'est uniquement parce qu'une demande de reconnaissance de mon être social ne peut être faite qu'en « provenance » d'une conscience de soi, et que cette conscience de soi se représente comme une manière d'être au monde personnalisée, que la reconnaissance appelée et octroyée prend la forme de l'amour personnalisé.

Ce qui distingue l'amour moderne de l'amour traditionnel, c'est qu'il s'adresse à la personne derrière le genre tant et si bien que, aucun homme, ni aucune femme, ne voudrait plus être aimé(e) uniquement comme homme ou comme femme, fut-il ou fut-elle le meilleur représentant de son genre ! Toute la question est de savoir ce qu'est une personne. S'il nous est impossible de reconnaître en l'autre une série, si longue soit-elle, de qualités appelant pour ainsi dire une déclaration

4. Hegel écrit : « La conscience de soi est en soi et pour soi en ce que, et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour une autre, c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu. » La citation est tirée de Clain (1997 : 2).

d'amour qui soit une longue énumération de celles-ci, c'est que la personne elle-même ne se reconnaît dans aucune qualité particulière. Ce n'est pas un ensemble de qualités uniques qui font d'une personne une singularité aimée. Il n'y a pas une telle multitude concrète d'êtres uniques. La singularité dont il est question est la *conscience* de la singularité d'un *rapport* subjectif au monde. Le fait que les goûts soient importants dans la relation amoureuse permet d'illustrer cette idée. Un goût artistique, ou un goût pour le plein air, n'est pas la qualité objective d'une personne. Je ne suis même pas en mesure de m'asseoir et de contempler le goût artistique de ma compagne comme je peux contempler sa beauté! Un goût pour l'art, cela n'existe que réalisé, et, à vrai dire, dans la relation amoureuse, réalisé à deux.

Cela ne revient pas à dire que les sociétés pré-modernes étaient dénuées d'amour, ou d'affectivité en général. Sans doute, l'homme qui choisit la meilleure femme l'aime-t-il effectivement, disons, parce que c'est elle qui fait le meilleur jardin, c'est elle qui accomplit le mieux la besogne de femme, en plus c'est la plus belle femme de toutes les femmes! Bref, il est tombé sur la meilleure représentante de la catégorie femme, sur une vraie femme, sur *La* femme! Comment ne pas se trouver heureux en cette condition, et comment, en retour, ne pas le reconnaître? La seule différence, au fond, c'est ce qui, en chacun, appelle la reconnaissance.

Sur la modernité de l'amour, encore. Étant donné que le « besoin » d'amour tient au type d'identité sociétale qui s'est développée dans une société consacrée dans tout son être à s'émanciper de la tradition, cet amour n'est pas le propre de l'Occident ou même de la période historique que recouvre la notion de modernité. Vu qu'il est question d'abstraction et d'universalisation de l'identité sociétale, il est clair que, sitôt qu'il est question d'émancipation des rapports de parenté traditionnels, dès qu'il est question, comme à Rome tardivement, de la levée de la « conscience sociale » du citoyen, de l'imbrication de son être à la Cité, toutes les conditions modernisatrices, émancipatrices, etc., poussent vers le besoin d'une telle reconnaissance. Il n'y a donc pas à se surprendre de trouver de grands amoureux, de grands discours amoureux, des peines d'amour très personnelles, et ainsi de suite, dans l'Antiquité, grecque ou romaine. Il est clair par exemple que, sous l'Empire, les relations entre époux à Rome s'orientent vers l'affectivité mutuelle. On trouve même des traités qui publicisent ce type de relations dans l'espoir de sauver la famille romaine. Mais, dans l'histoire romaine et à l'échelle de la normalité romaine, cela est atypique, tardif et s'avérera historiquement un échec. Au contraire, l'extension du sentiment amoureux, de la quête d'une reconnaissance à travers l'amour, surtout à partir de la fin du XVIIIe siècle, est un phénomène sans équivalent dans l'histoire du monde.

Vocation mondaine de l'amour romantique

Le rapport entre l'amour et l'identité moderne ayant été éclairé, il reste à établir la destination familiale de l'amour. C'est ce que nous allons maintenant aborder : comment comprendre que les amants ne se sauvent pas du monde avec leur amour ?

Il est d'abord important de montrer qu'il n'y a aucun narcissisme dans la quête amoureuse et dans l'expressivité qui y est associée. En montrant à l'autre le monde tel qu'il se trouve lorsque investi par une subjectivité propre, je n'appelle pas l'identification à ma personne entière sous l'espèce de qualités. J'appelle l'identification à une manière de vivre l'existence qui est la mienne, qui, si elle se trouve *représentée* en ma personne, doit se réaliser pour être, dans la tension de mon être vers le monde. La demande de reconnaissance qui prend place dans la relation amoureuse n'est pas plus ni moins délirante, subjectiviste ou narcissique que l'obligatoire saisie réflexive de soi inhérente à toute projection.

Toute action sur soi implique que le sujet se saisisse comme projet-de-monde. Aspirer à faire une carrière quelconque, par exemple, c'est s'identifier à un mouvement de soi-même projeté dans le monde. De telles projections impliquent nécessairement l'« estime de soi » afin, pourrait-on dire, de se convaincre de continuer à « être » ainsi. J'existe vis-à-vis de moi-même comme projet de monde et c'est un monde que je montre en ma personne : pas « moi ». En d'autres termes, il n'est pas plus subjectiviste ou narcissique de se saisir soi-même dans la continuité d'une résolution qui nous constitue et d'en être fier que d'être reconnu à ce titre par quelqu'un d'autre.

Ce qu'on associe au narcissisme est le maintien dans le moment expressif de la relation amoureuse, dans le moment de la présentation, un peu comme si la relation amoureuse croyait pouvoir rester un long tête-à-tête dans lequel les amoureux ne font que jouir de leur propre mise en scène respective. Mais je le répète, cette tendance à la fixation sur le moment expressif de l'identité, n'est pas le propre de la relation amoureuse. C'est le propre d'une conscience de soi, d'une subjectivité. Le Rousseau des *Rêveries* n'a par exemple aucun besoin de se lancer dans une relation amoureuse pour s'enchanter de sa propre subjectivité. Une digression sur Rousseau permettra d'éclairer cette idée.

Qu'il se consacre à la botanique sans le souci utilitaire qu'y mettent les apothicaires et par opposition à la biologie qui force un rapport au monde trop franc, trop direct, qu'il fusionne avec les éléments en se laissant bercer par les vagues sur les eaux du Lac de Bienne, qu'il raconte un accident l'ayant rendu inconscient comme l'expérience sublime d'une renaissance au monde purement spirituelle, chaque rêverie permet à Jean-Jacques de saisir unilatéralement le moment de

la conscience de soi d'un être appelé Rousseau. La tentative de s'installer en permanence dans le moment réflexif de la conscience de soi est le fondement existentiel des rêveries, qui sont bien des rêveries et non des méditations. C'est l'expérience de la subjectivité, une sorte de narration de la conscience de soi, qui est le propos des *Rêveries*. Un passage de la deuxième promenade nous servira d'illustration.

Rousseau raconte d'abord comment il a été frappé par une voiture roulant à vive allure, ce qui l'a rendu inconscient. Quelle réflexion suggère à Rousseau cette « expérience » ? La folie de la vitesse du monde moderne ? La nécessité d'installer des feux de circulation ? Un roman sur la vitesse, sur « *La lenteur* » ? Non. Rien de cela qui est par trop objectif. Plutôt, une réflexion sur la naissance au monde d'une pure conscience pour laquelle le monde n'est qu'une occasion de se sentir être. Il décrit ainsi son retour à la conscience :

> Je naissais dans cet instant à la vie, et il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais. (Rousseau 1947 : 61.)

C'est parce qu'il a poussé à sa limite l'expérience de la conscience de soi d'une subjectivité que Rousseau peut véritablement se considérer comme « seul sur la terre » et n'avoir en ce monde « ni prochain, ni semblable, ni frère ». L'unicité du rapport au monde tel que saisi par une subjectivité peut effectivement apparaître comme une *solitude radicale*. Il est presque heureux qu'un dénommé Rousseau se soit un jour porté franchement à la rencontre du monde pour permettre à Jean-Jacques de s'en émouvoir. Quoi qu'il en soit, il est clair qu'il s'agit d'une expérience limite (il faut bien que cette subjectivité se soit un jour réalisée) et, deuxièmement, qu'elle n'est pas caractéristique exclusivement de la relation amoureuse. On peut bien faire ça tout seul et la preuve c'est Jean-Jacques !

Mais il y a plus : dans la mesure où l'identité offerte à l'amour de l'autre, ou celle qui est rencontrée dans la relation, est un *monde* subjectivé, l'identification à celle-ci est en même temps l'identification à une manière de vivre, « chose » qu'il ne s'agit pas de contempler, mais de partager. Ainsi, s'il est possible de contempler la beauté ou la richesse d'une grande dame, dès qu'il s'agit, dans la relation, des goûts de l'autre, c'est-à-dire de sa manière d'être, il ne suffit plus de les contempler. Aimer les goûts de quelqu'un, cela appelle la réalisation en commun de ce goût partagé. Il y a donc un projet de monde dans l'identification amoureuse à l'autre, plus exactement, le projet d'un monde commun *personnalisé* (Luhmann). D'autant que, comme le montre Luhmann, l'amant *fait partie du monde subjectivé de l'autre*. Doit-on en conclure que, à travers l'autre, c'est soi-même que l'on aime ?

Voyons d'abord comment cette présence se manifeste. L'autre est présent en moi comme *ce qu'il m'apporte* (il n'est bien sûr pas question, ici, de présence physique simultanée comme lorsqu'on est deux à table). La conscience que j'ai de la présence de l'autre dans ma vie, est conscience du rôle joué par l'autre dans la constitution de ma propre identité. Pas de ce qu'il m'apporte comme services rendus, pas de son « utilité » : ce qu'il m'apporte à moi, à mon monde puisque je suis moi-même un projet-de-monde. Par exemple, je peux bien me dire que c'est un peu à cause de ma compagne que je fréquente le musée et que j'accorde de la valeur à cela, mieux, que je trouve que c'est une activité enrichissante, etc. En cela, en cette activité à laquelle *je me* livre, un peu à cause d'elle, elle m'est présente non pas sous la forme d'une qualité qui serait sienne et que j'admirerais, mais sous la forme d'un rapport au monde désormais mien mais dans lequel je la reconnais, autant que je me reconnais. Inversons le raisonnement : comment suis-je subjectivement présent « dans » l'autre et quel rapport ai-je avec « moi-même » en l'aimant elle ? Est-ce là la figure sublime du narcissisme ?

Reprenons. J'aime une femme, qui se présente comme un rapport au monde, une manière d'être, manière d'être dans laquelle je figure comme être aimé. On ne peut pas dire simplement que je m'aime, car il y a un détour (« à travers l'autre ») non nécessaire : je pourrais bien faire comme Rousseau ! Il faudrait, de toute façon, que je formule explicitement, vis-à-vis de moi-même, le projet d'instrumentaliser quelqu'un aux fins de mon amour propre, puisque ce projet émane d'un sujet qui, contrairement à l'enfant, est conscient de son moi. L'essentiel est que je suis présent en l'autre d'une manière qui, loin d'être une identification narcissique, appelle la réalisation de soi. *La façon dont on est présent en l'autre se traduit par une exigence de fidélité envers soi-même.* Dans cette présence de moi en l'autre, c'est encore et toujours une manière d'être vouée à l'objectivation qui existe, à cette nuance près qui est capitale : dès qu'elle est saisie en l'autre, mon identité m'échappe puisqu'elle appartient désormais *à la relation à l'autre.* Il s'ensuit que, loin de conduire à un repli narcissique, la relation amoureuse conduit à *l'abolition de la subjectivité dans la mesure où il s'agit d'un projet de la réaliser* en lui conférant une assise relationnelle cent fois plus objective que l'auto-conscience de soi ! Et cela, dans le mouvement précis où c'est soi-même que l'on saisit en l'autre. S'aimer soi-même en l'autre n'a donc rien de narcissique. C'est aimer l'image de soi objectivée dans cette relation en trouvant que ça nous grandit, par exemple. On accepte par là de fixer la conscience de soi dans une relation qui, pour être amoureuse, n'en est pas moins très objective. Pour dire les choses autrement : la conscience de soi qu'a un être se trouve désubjectivée (« désindividualisée ») par la relation amoureuse. Une fois installée dans la relation, une fois fixée là, elle s'apparaît à elle-même

comme une exigence de fidélité, d'abord à soi-même et, partant, à la relation où elle est établie.

Si effectivement on peut dire que l'on s'aime à travers l'autre, il faut entendre qu'il s'agit d'une image; que cette image n'est pas fixe mais projet d'être; et que placée là, elle mène à une désubjectivation de l'être. Dès que l'individu se lance à la recherche de la confirmation de la conscience qu'il a de lui-même, il fait sans le savoir, pourrait-on dire, le projet d'objectiver cette conscience de soi et de l'abolir en la réalisant hors de lui, dans un monde réel puisque confirmé par une autre subjectivité. Il est d'ailleurs très significatif que cette reconnaissance mette un frein à une quête maladive de la reconnaissance, adressée à tous et dans tout ce qu'on fait. Il faut donc y voir, comme le souligne Parsons, une stabilisation de la personne adulte[5].

Cette objectivation de la subjectivité dans un projet de monde commun et son « abolition » subséquente, est tout à fait analogue, d'ailleurs, à la réification d'une subjectivité dans une œuvre. L'art moderne est effectivement « subjectif ». Mais dès que cette subjectivité consent à se réaliser, à accepter la vie d'artiste pour faire des œuvres artistiques, elle consent du même coup à s'abolir de telle façon qu'il est possible de la saisir objectivement, en jugeant l'œuvre plutôt que la personne qui l'a faite. Si les artistes, comme personnes, sont souvent insupportables, c'est qu'ils voudraient que la reconnaissance accordée à une subjectivité *créatrice* (réifiée) soit accordée à la personne avec laquelle on prend un verre lors du vernissage!

Dès que j'appelle à la reconnaissance de ma subjectivité comme manière d'être au monde, j'établis cette conscience de moi dans une objectivation qui la stabilise. Dès ce moment, il n'est plus question de moi, mais d'un monde et je prends par là une sorte d'engagement d'être fidèle à moi-même. C'est pour cette raison que la confirmation amoureuse d'une subjectivité renforce celle-ci dans tout ce qu'elle est concrètement, multiplie ses énergies. C'est pour la même raison que la perte de cette confirmation (« une peine d'amour »), porte atteinte à tout ce que cette subjectivité est.

La validité de cette interprétation non narcissique de la relation amoureuse est toutefois essentiellement « négative ». Cela signifie que la relation amoureuse ne conduit pas les protagonistes à la fuite hors du monde. Les amoureux ne sont pas, l'un pour l'autre, les seules personnes qu'il vaille la peine de fréquenter dans l'existence si bien qu'ils ne partent pas, avec leur amour, former un monde qui ne ressemblerait qu'à lui. Puisque l'identité du sujet amoureux est « fuyante », puis-

5. Pour des raisons qui n'ont rien à voir avec les siennes. Parsons évoque la persistance d'images enfantines, non dépassées ou pleinement assumées depuis une identité adulte supérieure, qui se donnent le droit d'exister dans la famille.

qu'elle est un monde saisi à travers une personne, la relation appelle la construction d'un monde commun. Mais on ne peut aller beaucoup plus loin dans cette insistance sur la vocation mondaine de l'amour : cela ne mène pas nécessairement à un mariage à l'Église et à une famille de douze enfants !

Ce qui est fondamental, c'est ce à quoi conduit la réciprocité de la relation amoureuse. Aimer quelqu'un qui nous aime, et donc aussi s'aimer soi-même à travers cela, c'est accepter, dans cette reconnaissance réciproque, ce qu'on doit à l'autre dans notre propre manière d'être. Se reconnaître en l'autre, c'est en même temps reconnaître ce que l'on doit à l'autre. Tout le génie de l'amour est là. Sollicité par une subjectivité obligée de se voir confirmée, il permet à cette conscience de soi de vivre en paix avec elle-même en reconnaissant qu'elle ne s'est pas faite toute seule[6].

On peut reconnaître, dans cette relation, la structure du « don » sur laquelle Alain Caillé et le mouvement du MAUSS ont tant insisté. Ce qui lance cette structure, et qui lui confère son caractère archétypal du lien social, c'est la reconnaissance et l'acceptation du fait que mon identité « provient » de la relation à l'autre. Pas de l'autre : car ce serait une aliénation. Mais de la relation. À travers une relation objectivée, amoureuse en l'occurrence, j'accepte, comme individu, d'être défini dans le cadre d'une relation à l'autre. De mon point de vue, quand je « donne » (de l'amour, des cadeaux, des soucis, etc.), je ne le fais pas avec l'intention de recevoir en retour des gratifications, ce serait intéressé. À vrai dire, je « me » donne. Comme l'écrit Luhmann :

---

6. Cette théorie est, pourrait-on dire, la conscience de soi de l'*amour romantique*. Ce n'est pas une théorie *sociologique* de l'amour romantique. C'est la théorie que le romantisme a élaborée au sujet de l'amour. Et, à vrai dire, son propos n'est pas l'amour en lui-même, mais l'achèvement pleinement individualisé du rapport au monde lorsqu'une subjectivité parvient à la pleine conscience d'elle-même. L'idée est bien exprimée par Luhmann qui souligne tout le passage : « La *socialité* de l'Amour est donc conçue comme *amplification de l'opportunité d'aboutir à une formation de soi consciente d'elle-même*, ce qui mène à l'abandon définitif du concept d'amour de soi. » (p. 173.) On trouve, écrit Luhmann, une formulation très claire de ce procès dans la *Lucinde* de Schlegel : « Ils [les Français] trouvent l'univers l'un en l'autre, car ils perdent le sens de tout le reste. Il n'en va pas ainsi de nous. Tout ce que nous aimions autrefois nous l'aimons maintenant plus ardemment encore. Le sens du monde vient seulement vraiment de s'épanouir pour nous. » (p. 266.) Qualifier l'apport du romantisme en général à la modernité en général excède considérablement le propos de cet ouvrage. Sur la base de la conceptualisation de l'expérience subjective de l'individu moderne, en tout cas sur le terrain de la valorisation de l'amour comme « formation de soi consciente d'elle-même », il est clair que le romantisme ne se pose pas en *réaction* aux Lumières. C'est, au contraire, un approfondissement de l'individuation du rapport au monde qui (seul ?) parvient à la reconnaissance de la participation de l'Autre dans la constitution de l'identité propre.

> Pour autant qu'il s'agisse, somme toute, de « don », l'amour veut donc dire : permettre à l'autre de donner quelque chose précisément en étant tel qu'il est. (p. 40.)

Ou encore :

> Et justement, l'interpénétration interhumaine signifie que l'autre, conçu comme horizon où se projettent son propre vécu et sa propre activité, donne à celui qui aime la possibilité d'un être-soi qui, sans amour, ne deviendrait pas réalité effective. (p. 163.)

Deux caractéristiques de cette structure doivent être soulignées. Premièrement, s'il y a lieu d'en parler en termes de « don », cette structure désigne une *réciprocité identitaire* et, partant, aucun moment ne saurait être saisi comme premier, en l'occurrence il n'y a dans cette structure aucun donneur et aucun receveur. Qu'un cadeau symbolise la relation, ou la nourrisse concrètement, comme dans l'échange chez les primitifs, il doit, pour servir d'opérateur instituant, être accepté à ce titre. Refuser tel ou tel cadeau, ce serait refuser la continuité de la relation, et non pas simplement refuser le cadeau « en lui-même », ou encore la position de celui qui reçoit, car cette position n'a de sens que dans la relation. Plus généralement, en me donnant moi-même dans la relation amoureuse, ce qui a pu historiquement revêtir la forme concrète d'accepter un emploi exécrable pour ma famille, j'accepte *d'agir à partir d'une identité qui n'a de sens que dans et par la relation*. On peut donc dire, comme l'écrit Alain Caillé, que « le don constitue le mode de relation par excellence entre les personnes. Il est ce qui transforme les individus en personnes. » (Caillé 1991 : 70.)

En comparaison de la charité chrétienne, emblème d'un don parfaitement altruiste, la conscience de soi est omniprésente dans la structure moderne du don. Dans le don chrétien, il faut que *la main gauche ignore ce que fait la main droite*. Retenons que la structure du don, telle qu'exemplifiée à travers l'amour, permet de penser une relation de réciprocité qui ne soit pas l'équivalence abstraite du marché, puisqu'elle est identitaire, et qui ne soit pas bêtement charitable, puisqu'il y a en elle trop de conscience d'elle-même.

Revenons maintenant à notre propos central, l'amour romantique. Je cite un long passage de Luhmann dans lequel il essaie de saisir l'apport du romantisme :

> Ce n'est qu'au cours du siècle que le vide sémantique réservé par cette représentation de l'individu, qui se borne à l'abstraire des liens découlant de sa condition sociale, reçoit un contenu étoffé, et se comble. On voit alors, mais d'abord peu à peu, monter des intuitions sur l'empreinte que laissent les influences de l'environnement, du milieu, de l'éducation, des voyages, des amitiés, et ce n'est qu'à la fin du siècle (et à vrai dire seulement dans la philosophie allemande) que sont trouvées

> ces formules radicales qui affirment la propriété du moi de porter un monde, et la subjectivité des projets de mondes. C'est seulement dans cette anthropologie philosophique, et dans la littérature romantique influencée par elle, que le caractère concret et la singularité de l'individu sont proclamés comme principe universaliste. (p. 168)

Quoi qu'il en soit de la caractérisation de l'apport du romantisme en général, on peut considérer l'amour romantique comme l'achèvement, dans la voie de l'individualisation, du code de l'amour. Il correspond tout à fait à la conscience de soi obligée (une subjectivité) d'une identité sociale désormais universaliste, abstraite de toute détermination particulière. L'universalisation de l'identité sociale oblige les personnes à s'abstraire d'elles-mêmes pour exister socialement à travers des rôles et à resaisir l'empreinte qu'elles laissent sur le monde comme celle d'une subjectivité : l'amour est la seule reconnaissance qui convient « parfaitement » à cette subjectivité.

Ce qui est décisif, pour notre propos, c'est la vocation mondaine de l'amour. Comme l'écrit Luhmann :

> Dès que l'amour est engagé de cette façon dans l'édification du monde, on peut aussi en attendre de la durée; en tout cas, il n'échoue pas pour s'être trouvé en contradiction avec des réalités ou des intérêts dont il s'était déraisonnablement abstrait. (p. 266.)

Le caractère idéel, et très théorique, de l'amour romantique, et son caractère tardif, ont peu d'importance. Laissé à lui-même, à sa propre élaboration, l'amour parvient à faire-monde. Il y parvient parce que l'intériorisation de la subjectivité de l'autre se présente comme projet-de-monde. L'amour n'est pas plus ou moins idéel que toutes les catégories modernes : le marché, l'État, l'individu, et ainsi de suite. Et il y a sans doute aussi peu d'histoires d'amour parfaitement conformes à l'idéal-type qu'il y a de sociétés parfaitement modernes, ayant connu une vraie Révolution, à la française! Une fois que l'amour est dans la conscience commune, même les amants les plus pragmatiques ne peuvent en faire l'économie. Et une fois qu'une relation est engagée sur cette base, tous les tourments de la relation concrète, tous les problèmes quotidiens, toutes les discordances entre la pratique et le modèle, ne pourront être résolus qu'en regard du modèle, en modifiant son « contenu » pour le rétablir. Autrement, on retomberait dans une simple négociation entre deux individualités rationnelles. Les scènes de ménage, souvent invoquées pour arguer du caractère déraisonnable ou irraisonnable de la médiation amoureuse du rapport à l'autre, ne peuvent se régler qu'en vertu d'une nouvelle définition de ce qui est donné et reçu dans et par la relation.

Tant que l'amour fut vécu sur le mode courtois, ou dans le cadre d'une aventure héroïque, d'un exploit amoureux, il pouvait encore se

situer à côté ou en marge du monde vécu d'une subjectivité. C'est quand tout l'être est saisi par lui, c'est-à-dire quand il met en rapport deux rapports subjectivés au monde, qu'il appelle la formation d'un monde commun. On en veut pour preuve le fait que, sur la base de l'amour romantique, l'intégration de la sexualité a été possible et, du coup, son enfermement dans le mariage. On a vu au chapitre précédent que la fidélité, attachée à l'amour, qui ne prend son sens que par rapport à la sexualité (personne ne songerait à fonder trois ou quatre familles en même temps!), sera rendue possible, ou plutôt, proviendra précisément de *l'assomption de la sexualité comme expérience subjective du moi.*

La « stabilisation » de la sexualité n'est provoquée, ni par un choix au travers duquel elle apparaîtrait comme un compromis rationnel, ni par l'orientation de son comportement en conformité avec une loi morale *qui ne serait pas intériorisée*, mais à laquelle on obéirait comme à une loi. Dans le cadre d'un choix rationnel, on pourrait toujours faire valoir comme fait de nature, et donc comme permission, la non-exclusivité de son ou de sa partenaire. Si, effectivement, l'embrigadement de la sexualité dans le mariage résultait d'un calcul rationnel, alors rien n'empêcherait que les aventures elles-mêmes fassent l'objet d'une entente explicite! Dans le cadre de la stricte obéissance à la loi, dans l'infidélité, ce ne serait jamais l'autre qui serait trompé.

Comme on l'a souligné à propos de l'amour romantique, l'intégration de la sexualité à l'expérience d'une subjectivité ne mène pas nécessairement au mariage et à la fondation d'une famille nombreuse. Le plus qu'on puisse dire, encore une fois, c'est qu'elle permet de penser la fidélité conjugale sur une base non morale, ou non rationnelle. Et cela, dans l'exacte mesure où c'est la conscience de soi qui s'y trouve engagée pleinement.

C'est en tout cas très clairement à travers une dynamique de la subjectivité qu'il est possible de faire de la sexualité une expérience intime et c'est sur cette base qu'elle trouve sa place dans le mariage. J'ai dit plus tôt que, métaphoriquement, on pouvait dire que l'amour romantique résulte de la rencontre entre l'amour courtois et la sexualité profane. Mais cela n'est vrai que métaphoriquement. La grande qualité de l'interprétation de Luhmann, en comparaison de celle de Denis de Rougemont, c'est de mettre un terme à une compréhension métaphorique inépuisable de l'amour, où son *eidos* se prête à toutes les transformations imaginables. Sitôt que l'intériorisation est effectuée, la compréhension de l'amour comme métaphorisation infinie de ce qui n'est pas elle (de la mort, de Dieu, ou de quoi que ce soit), prend fin radicalement. Seul l'amour justifie l'amour. Le medium est effectivement devenu auto-référentiel. Mais il faut comprendre cette terminaison de la métaphore.

Tant, par exemple, qu'il s'est agi dans l'amour d'être sensible aux qualités idéales et sublimes ponctuellement incarnées en un être concret, l'amour pouvait effectivement se déployer (métaphoriquement) d'une idéalité à une autre jusqu'à l'idéalité la plus idéale : de la grande dame, qui n'est qu'une épure de l'idée de beauté, à Dieu, qui en est la quintessence ! Dès qu'une subjectivité s'empare du processus et mobilise toutes les passions du monde à son service et les signifie désormais à travers elle, alors le déploiement métaphorique des idéalités se transforme. En lieu et place, on a affaire à l'approfondissement de la subjectivation du rapport au monde. Bien sûr, sans Dieu, sans l'idéalisation de la beauté, sans l'idéalisation de la grande dame et sans les Grecs, tant qu'à faire, rien de tout cela n'aurait été possible. Mais à partir d'un certain moment, tout bascule dans l'univers de la subjectivité. La compréhension métaphorique de l'amour restera toujours suggestive, mais elle ne parvient pas à rendre compte du fait que c'est désormais un sujet qui s'empare de la métaphore. Le processus qui commence à partir de là n'est plus un déploiement métaphorique. C'est une subjectivation du rapport au monde qui peut bien mobiliser n'importe quoi à son service. Le grand mérite de Luhmann, c'est d'avoir mis son génie théorique à suivre avec une logique implacable le chemin de cette intériorisation des passions qui mène à l'amour jusqu'à son achèvement dans l'amour romantique. On peut parier que l'ouvrage restera longtemps inégalé. Qui songerait à le réécrire ?

La relation conjugale comme rencontre subjective des genres

S'il avait fallu attendre le déploiement final du medium amoureux pour que la famille se modernise, tous les développements préalables, le nouveau rapport à l'enfant, la retraite de la famille dans une maison conçue pour accueillir son intimité, sa séparation psychologique et physique à l'égard de la parenté comme de la société, le compagnonnage entre époux, etc., devraient être interprétés comme des prodromes d'un processus dont la vérité ne serait finalement apparue qu'avec l'amour romantique.

On a déjà vu qu'il était unilatéral d'envisager le développement de la famille nucléaire à partir d'une seule des relations qui la constituent. De toute façon, l'essentiel est que l'expérience amoureuse finisse par faire bon ménage avec la famille, sur ses propres bases, et non par un compromis rationnel ou encore la soumission à un ordre quelconque, qu'il soit religieux ou « social ».

Même si l'on s'attarde uniquement à la modification du rapport entre époux, à la nouvelle signification qu'a pu revêtir le mariage entre un homme et une femme quand toute considération lignagère et patri-

moniale a été exclue, il nous faut rendre compte de ce que, dès le XVIe siècle, autant dans la cour que se font les jouvenceaux que dans la tendance à ne pas se marier selon son rang ou dans le refus affirmé du consentement des parents, une nouvelle forme de relations entre époux se fait jour. Il faut, si l'on veut, rendre compte des développements anglais, d'autant que plusieurs historiens y ont vu l'origine de la famille moderne. La modernité précoce de la famille nucléaire anglo-saxonne, dans son orientation vers le « bonheur domestique » dès le XVIIe siècle, n'en pose pas moins un problème d'interprétation important. Il consiste à comprendre l'apport du protestantisme, toutes dénominations confondues, à cette transformation, abstraction faite d'une justification amoureuse achevée et profane de la fondation d'une famille.

Le problème est considérable car, à certains égards, le contenu de l'enseignement protestant, puritain en tout cas, recèle certains éléments contraires au courant modernisateur. Quelques exemples éclaireront ce problème. La Réforme aura entre autres comme conséquence de renforcer l'autorité de l'homme sur la famille, le rétablissant pour ainsi dire dans la position du *paterfamilias*, c'est-à-dire du chef d'une unité domestique « nucléaire ». En comparaison des positions défendues par des humanistes comme More ou Érasme à l'égard de la femme, celles d'un Luther ou même d'un Milton sont nettement rétrogrades : celle-ci n'a de finalité qu'en son mari[7]. Or, l'égalisation, au moins virtuelle, de la position des époux est fondamentale pour modifier le sens de l'institution. On peut très bien imaginer, en se référant à la Genève calviniste, une tyrannie puritaine dans laquelle le père de famille agirait comme relais d'une autorité qui le dépasse. On sait qu'à Genève, Calvin avait décrété la peine de mort pour la désobéissance aux parents, ce qui fut traduit en législation, dans les années 1640, au Connecticut et au Massachusetts (Stone 1977 : 175). Sans intériorisation, ce rapport d'autorité contraignant aurait très bien pu mener à une société « patriarcale-religieuse ».

La même chose peut être dite à propos du rapport aux enfants. À la limite, la stricte obéissance à la loi telle qu'appliquée par le père, ne mènerait pas à l'intériorisation du rapport pédagogique sur lequel

7. On peut comparer les deux passages suivants, cités par Lawrence Stone, *opus* cité. De Thomas More : « Je ne vois pas pourquoi l'éducation... ne pourrait s'adresser également aux deux sexes ». De Luther : « Les femmes devraient demeurer à la maison, attendre, tenir la maison, porter et élever des enfants ». (p. 203-204; traduction personnelle). Voici comment Milton conçoit la raison d'être de la femme, en faisant dire à Ève : « O thou for whom/And from whom I was formed flesh of thy flesh/And without whom am to no end, my guide/And head. » On peut traduire ainsi : « O Toi pour qui/Et de qui je fus formé, chair de ta chair/Sans qui je n'ai point de fin, mon guide/Et ma tête ». Cité par E. S. Morgan (1966 : 20).

nous nous sommes attardés au chapitre IV. Le passage suivant illustre très bien ce qui précède. Selon John Robinson, le premier pasteur des « Pilgrim Fathers » en Hollande :

> Les enfants ne devraient pas savoir, si c'était possible, qu'ils ont une volonté propre, mais devraient penser qu'ils la tiennent de leurs parents (that they have a will in their own, but in their parents). (Stone 1977 : 162 ; traduction personnelle.)

En d'autres termes, on peut très bien concevoir, en étant attentif au strict contenu doctrinal du puritanisme, et à certaines tendances qui lui étaient inhérentes, une unité familiale à composition nucléaire, mais entièrement soumise à l'autorité d'un chef, l'homme en l'occurrence, où l'éducation des enfants vise à ce qu'ils ne troublent pas l'ordre social-religieux, le tout chapeauté par une autorité civile-religieuse. Bref, une société patriarcale à fondement idéologique religieux !

Ce qui vient d'être dit vaut pour le rôle du christianisme dans la transformation de la famille. On associe généralement la montée du mariage d'amour, ouvrant à l'institution moderne, à l'émancipation vis-à-vis des obligations maritales et parentales de l'homme et de la femme, devoirs enseignés par l'Église. Or, l'influence du puritanisme enseigne exactement le contraire, à savoir que c'est l'invasion du mariage par un esprit religieux commandant aux époux l'amour mutuel, qui changera ce qui est mis en relation dans le mariage en lui donnant, pour la première fois, le sens d'un *engagement intersubjectif*.

On reconnaît à la religion chrétienne un mérite très indirect dans la montée du mariage moderne, en insistant sur le fait que l'Église, bien avant la Réforme, a contribué à favoriser le consentement des époux. Or, ce consentement change ce qui résulte de l'engagement, son contenu, le *covenant*, et pas seulement la manière d'y entrer. Les époux modernes ne consentent pas « librement » à s'engager dans un pacte qui resterait traditionnel. On a vu, en première partie de ce chapitre, comment la subjectivation amoureuse de la relation conjugale transforme celle-ci en la *fondation d'un monde commun personnalisé*. Il reste à voir, maintenant, comment le premier moment de cette subjectivation de la relation conjugale est accompli par l'investissement religieux de la relation conjugale. Il faut reconnaître au christianisme, en lui-même, sa pleine valeur modernisatrice et non simplement lui attribuer un rôle indirect dans la modernisation du monde. Si pertinente qu'elle soit, par exemple, la célèbre thèse de Weber sur les rapports entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme fournit à l'événement une « cause » en quelque sorte accidentelle. On peut comprendre la puissance de l'investissement dans le monde pour des raisons qui ne le concernent pas, mais pas que le nouvel esprit religieux investisse ce monde du travail et pas autre chose. D'une manière analogue, on peut

bien remercier Dieu d'avoir fourni à l'Homme la densité et la profondeur des passions qui, une fois sublimées et « profanées », ont rendu possible l'amour humain, mais l'hommage reste indirect. Le premier moment de la relation conjugale moderne, c'est la transformation de la relation entre mari et femme par la spiritualisation de leurs rapports. L'argument est analogue à celui présenté par Jack Goody en ce qui a trait à la transformation de la signification de la parenté. Je présenterai ces considérations sur le rôle du christianisme dans la transformation du mariage en commentant essentiellement les écrits puritains et en m'appuyant, pour ce faire, sur l'ouvrage que Edmund Sears Morgan (1966) a consacré à l'esprit puritain qui a si profondément marqué l'Amérique coloniale[8].

Dans l'esprit puritain, non seulement l'amour fait-il partie du mariage ou encore est-il souhaitable, mais il est la condition de la relation maritale puisque, comme l'écrit Benjamin Wadsworth, « *The Great God commands thee to love her*[9] ». Voici un passage de l'ouvrage pédagogique de ce pasteur protestant :

> Le devoir d'amour est réciproque et devrait être accompli de la part de chacun pour l'autre. Ils devraient se comporter afin que leur affection les unisse réellement, cordialement et intimement l'un à l'autre. En conséquence, si un mari est méchant envers sa femme, en la frappant, la battant (comme le font certains misérables) ou en ayant une mauvaise attitude, un mauvais langage, des mots durs, un comportement morose, maussade ou arrogant : s'il n'est pas gentil, amoureux et tendre dans son comportement; alors il est la honte de sa profession chrétienne, il brise la Loi divine, déshonore Dieu et lui-même par sa mauvaise conduite. La même chose vaut pour la femme aussi. Si elle bat son mari (comme d'impudentes et honteuses misérables le font), si elle est désagréable dans son attitude, parle mal, est renfermée, plaignarde et si obstinée qu'elle mangera et parlera peu; si elle néglige de manifester une gentillesse et un amour réels dans son attitude et ses mots; elle fait honte à sa profession chrétienne, déshonore et provoque le Seigneur glorieux, elle foule au pied son Autorité; elle ne va pas seulement à l'encontre de son Mari, mais aussi de son Créateur, Législateur et Juge, par son comportement tordu. L'autorité indiscutable, les Comman-

8. L'ouvrage est fondamental. Bien que parsemé de références « canoniques » aux grands Réformateurs (Luther, Calvin, Zwingli), il s'attarde au façonnement de la société américaine par le puritanisme jusqu'au seuil du XVIIIe siècle. Richement documenté, il puise ses sources dans l'œuvre des prédicateurs, dans les ouvrages plus didactiques destinés aux familles, dans les législations coloniales typiquement puritaines et enfin dans les pratiques domestiques mises en lumière par diverses sources (procès, relations de voyage, etc.). Tous les passages tirés de l'ouvrage de Morgan sont traduits par moi.

9. Benjamin Wadsworth : *The Well-Ordered Family* (1712), cité par Morgan, p. 47. Wadsworth est un pasteur puritain.

> dements du Seigneur Dieu requièrent que Maris et Femmes aient l'un envers l'autre et se manifestent une très grande affection, de l'amour et de la gentillesse. Ils devraient (dans la Conscience de Dieu) étudier pour rendre leur vie mutuelle facile, tranquille et confortable; faire plaisir, éprouver de la gratitude et être redevables l'un envers l'autre, autant qu'ils peuvent le faire légalement[10].

Fondés en Dieu, l'amour et le support mutuel des époux ne sont pas une mortification pour autant, ni un remède à la concupiscence. Le mariage n'est pas un apostolat. Ce n'est pas l'ascétisme qui est le propre de l'esprit puritain, mais la modération dans la jouissance du monde. Le plaisir réel que prennent les époux dans leur *mutual comfort* ressort de cette lettre écrite par John Winthrope à sa femme :

> [...] Je suis toujours retenu loin de toi, mais c'est par le Seigneur, qui a en moi un plus grand intérêt que toi-même, quand son œuvre sera terminée il me ramènera à toi et à notre confort mutuel. Amen. (Morgan 1966 : 51[11].)

Plus explicitement encore :

> Ma chère épouse, délectons-nous de l'amour que nous nous portons l'un l'autre comme le maître de tous les conforts terrestres. (Morgan 1966 : 50[12].)

---

10. « This duty of love is mutual, it should be performed by each, to each of them. They should endeavour to have their affections really, cordially and closely knit, to each other. If therefore the Husband is bitter against his wife, beating or striking of her (as some vile wretches do) or in any unkind carriage, ill language, hard words, morose, peevish, surly behaviour : nay if he is not kind, loving, tender in his words and carriage to her; he then shames his profession of Christianity, he breaks the Divine Law, he dishonours God and himself too, by ill Behaviour. The same is true of the Wife too. If she strikes her Husband (as some shameless, impudent wretches will) if she's unkind in her carriage, give ill language, if sullen, pouty, so cross that she'l scarce eat of speak sometimes; nay if she neglects to manifest real love and kindness, in her words or carriage either; she's then a shame to her profession of Christianity, she dishonours and provokes the glorious God, tramples his Authority under her feet; she not only affronts her Husband, but also God her Maker, Lawgiver and Judge, by this her wicked behaviour. The indisputable Authority, the plain Command of the Great God, required Husbands and Wives, to have and manifest very great affection, love and kindness to one another. They should (out of Conscience to God) study to render each others life, easy, quiet and comfortable; to please, gratifie and oblige one another, as far as lawfully they can. »
11. « I am still detayned from thee, but it is by the Lord, who hath a greater interest in me than thy selfe, when his worke is donne he will restore me to thee againe to our mutual comport : Amen. »
12. « My sweet spouse, let us delight in the love of eache other as the chiefe of all earthly comforts. » Les trois dernières citations sont tirées de *Life and Letters of John Winthrop*, p. 47-48. John Winthrop fut un puritain américain orthodoxe, si l'on peut dire, qui participa à l'expulsion de Anne Hutchison du Massachusetts pour cause de non-orthodoxie. Il fut gouverneur et vécut en Nouvelle-Angleterre jusqu'en 1649,

Pour que le portrait soit complet, il faut insister sur le fait que le plaisir conjugal ne saurait être cherché en lui-même puisqu'il ne prend tout son sens qu'en Dieu tant et si bien qu'à trop aimer sa femme, on risque l'adultère :

> Quand nous prenons trop de plaisir dans une créature, « quand nous nous délectons démesurément de nos maris, femmes et enfants », cela « obscurcit et altère la lumière du Seigneur ». L'Homme et la Femme oublient leur créateur lorsqu'ils sont tellement « transportés par l'affection » qu'ils ne visent « pas d'autre fin supérieure que le mariage lui-même ». La véritable affection conjugale requiert que « en ayant de telles épouses, on ne les considère pas en elles-mêmes, mais pour être mieux au service de Dieu, et se rapprocher de Dieu ». (Morgan 1966 : 48[13].)

Si les attributions et les prérogatives de chaque genre dans ce *covenant* particulier sont claires et distinctes, si par exemple il revient au mari d'assurer le soutien économique et le bien-être de la famille, et si la femme doit voir aux affaires domestiques, notamment à conserver et à améliorer ce qui est obtenu par l'industrie de l'homme, toutes ces tâches concrètes qui forment, à vrai dire, le lot de la vie, sont secondaires, subalternes, subsidiaires. Elles ne sauraient constituer la fin du mariage, son *principium*, dès lors que les époux sont époux en Dieu, dès lors qu'ils sont *unis spirituellement*. Toutes ces tâches d'homme et de femme qui continuent bel et bien à occuper les heures de la journée sont désormais accomplies par amour pour l'autre, c'est-à-dire intégrées significativement à une nouvelle médiation de la relation conjugale. Une fois que le mariage est mariage spirituel, nul ne peut se rabattre sur son genre afin d'exercer « professionnellement », a-t-on envie de dire, les activités de celui-ci. Elles sont accomplies *pour l'autre* puisqu'elles ne prennent sens que dans le cadre de cet engagement spirituel.

Le mariage moderne médiatisé amoureusement ne prendra pas forme *après* que le sentiment religieux s'est retiré du *covenant* entre époux. Au contraire, c'est la *spiritualisation même de la relation conjugale*

---

année de sa mort. Lorsque « retenu loin de sa femme par le Seigneur », Winthrop se trouve à Boston où il participe à la querelle des antinomies. Cet entrelacement du religieux et du profane est typique de la prose puritaine. Ainsi, dans un tout autre registre, ce puritain anglais qui, réveillé en pleine nuit par une envie bien humaine, renversa le pot dans lequel il s'était soulagé pour s'écrier : « On ne peut être pleinement en confiance qu'en Dieu » !

13. « When we take to much pleasure in any creature, "when we exceedingly delight our selves in Husbands, or Wives, or Children", it "much benumbs and dims the light of the Spirit". Man and wife forgot their maker when they were "so transported with affection", that they aimed "at no higher end than marriage it self". True conjugal affection demanded that "such as have wives look at them not for their own ends, but to bee better fitted for Gods service, and bring them nearer to God". » Morgan cite ici John Cotton.

qui lui confère son sens moderne. Dès que les époux sont liés spirituellement par leurs devoirs d'époux, et que ces devoirs sont rapportables à l'amour et au support mutuel qu'ils se doivent, obligations réciproques témoignant de la « sainteté » de l'union, le mariage cesse d'être une affaire mondaine de mise en commun des dimensions masculine et féminine de l'existence afin d'avoir une vie complète. En pratique, cela signifie que, à partir du moment où la médiation amoureuse obligée (religieuse) de la relation conjugale fonde le mariage, chacun accepte son genre propre pour l'amour de l'autre. À partir de là, le mariage n'est plus affaire de transmission d'un patrimoine, de mise en ménage, une manière de se donner des héritiers et ainsi de suite : il est fondation d'une union spirituelle entre époux depuis laquelle toutes les tâches respectives et les devoirs sont assumés subjectivement.

Dès lors aussi, la vocation de ce nouveau mariage spirituel sera essentiellement de fournir aux enfants une éducation elle aussi spirituelle. Ceux-ci ne représentent plus la lignée paternelle. Ils ne sont pas venus au monde pour « continuer » le père, issus qu'ils sont de la relation spirituelle de leurs parents-époux. La vocation éducative de la famille puritaine est parfaitement explicite tant et si bien qu'elle fut traduite en législation dans plusieurs états de la Nouvelle-Angleterre. L'obligation de fournir aux enfants « plus que le gîte et la nourriture » fut même étendue aux apprentis. En 1642, par exemple, le Massachusetts oblige, par législation, tous les maîtres de famille à apprendre à leurs enfants et à leurs apprentis à lire et à bien maîtriser la langue anglaise, à connaître les lois capitales et à les catéchiser au moins une fois par semaine (Morgan 1966 : 88). Cette éducation spirituelle rend secondaire l'insertion de l'enfant dans une occupation concrète *via* l'apprentissage, qui reste une pratique courante tout au long du XVIIe siècle. Car le choix d'un métier ou d'une profession devient, au XVIIe siècle, affaire de vocation, d'appel (*calling*) qui ne peut être entendu que par l'individu en son for intérieur.

La spiritualisation religieuse de la relation conjugale entraîne aussi une égalisation des époux en ce qui concerne leur rôle parental. Cette idée a été élaborée au chapitre IV dans le cadre d'une opposition entre la filiation généalogique traditionnelle et la transmission parentale moderne. Il suffit ici d'apporter un témoignage d'époque. Après avoir souligné que, relativement à son mari et en qualité d'épouse, la femme occupe une position inférieure, Morgan écrit que

> elle était un parent à l'égard des enfants et une maîtresse envers les serviteurs ; par rapport à eux, elle occupait une position d'autorité égale à celle de son mari. (Morgan 1966 : 46, je souligne[14].)

14. « she was to children a parent and to servants a mistress ; in relation to them she stood in a position of authority equal to that of her husband. »

À l'échelle de la sensibilité contemporaine, le franc patriarcalisme des puritains, comme leur moralisme exacerbé peuvent paraître à contresens de la modernité. Pourtant, par comparaison avec les mœurs traditionnelles, leur modernité est évidente. C'est peu dire que les époux ne se mariaient pas par amour dans la société traditionnelle. Le mariage traditionnel n'y comporte même pas l'idée d'une équivalence dans l'action posée par l'homme et la femme, sans parler de l'idée de réciprocité intersubjective. Même si, à Rome, la contrainte au mariage n'était pas absolue pour la femme et le divorce était possible, seul l'homme dispose d'un terme actif pour désigner l'action de se marier, terme qui conserve encore la connotation indo-européenne de « conduire » *(weg)*, reconnaissable dans l'anglais : *wedding*. L'expression française *prendre femme* rappelle ce sens. La femme, quant à elle, devient (virtuellement) mère. Elle ne se marie pas, activement. Elle change d'état, quelque chose lui arrive qui est dit *ire in matrimonium*, c'est-à-dire aller dans le domaine de la mère. À Rome, encore, *maritare* signifie donner en mariage. En Grèce, il n'y a pas de mot pour désigner l'union de l'homme et de la femme. Le même genre de remarques doit être fait concernant la catégorie de parents. Au sens strict, cette catégorie n'apparaît, en son sens moderne, que lorsque le caractère réciproquement intersubjectif du mariage établit les époux parents à égalité, bref, lorsque la parenté se trouve octroyée par la relation conjugale. Cette égalisation des rapports entre époux à titre de parents est fondamentale, on l'a vu, et n'est pas remise en cause par le maintien de l'autorité parentale et maritale de l'homme. Le libre consentement des époux à s'unir l'un à l'autre afin de fonder un foyer ne transforme pas les parties en purs individus abstraits. Il assujettit la mise en commun des genres à une médiation subjective. Chacun accepte librement d'être une femme, d'être un homme, pour l'autre et depuis ce rapport à l'autre.

Pour conclure, il faut souligner l'homologie et la différence entre la médiation amoureuse-romantique de la relation conjugale et la médiation amoureuse-religieuse du mariage.

En premier lieu, on ne peut soutenir que l'investissement religieux de la sphère conjugale n'aura servi, finalement, qu'à préparer le terrain à l'avènement de l'amour romantique, ci-devant seul véritable amour moderne. Le mariage d'amour n'est pas l'émancipation du mariage religieux, pas plus que l'amour n'est compréhensible à partir simplement de la catégorie d'individu autonome[15]. Deuxièmement, la logique intersubjective à l'œuvre dans le mariage puritain et dans le

15. Cette idée est fondamentale pour Luhmann. Le sujet de l'amour romantique n'est pas l'individu défini en son autonomie, mais la subjectivité ou, dans ses propres termes, le monde-constitué-par-une-subjectivité.

mariage romantique est la même. C'est cette spiritualisation de la relation conjugale qui transforme le sens du mariage, du rôle parental et de l'exercice du genre propre. En Dieu et en Amour, les êtres derrière les genres se choisissent et ce choix transforme la relation en profondeur. Ces deux moments du mariage moderne se distinguent néanmoins, quoique sur fond de continuité, selon une plus ou moins grande subjectivation de l'identité.

Finalement, la spécificité sociologique de cette médiatisation amoureuse de la relation conjugale doit être mise en relation plus directe, cette fois, avec les changements contemporains de la famille. Cette médiatisation subjective de la relation conjugale permet une stabilisation de la relation à deux, sans que chacun reçoive son identité de façon autoritaire traditionnelle, et sans non plus qu'ils soient conduits à une négociation perpétuelle (rationnelle) de ce qui est mis en relation et de la part de chacun dans celle-ci. En comparaison du modèle traditionnel, la relation conjugale met effectivement en présence des individus dans la mesure où le rôle de chacun n'est plus délégué autoritairement par le chef de l'entité familiale. Le rôle de l'épouse, comme femme, n'est pas dicté par le mari simplement parce qu'il n'est plus son chef. Toutefois, ces individus ne se comportent pas l'un à l'égard de l'autre comme des individus rationnels puisque la base sur laquelle ils sont en relation n'est pas du même ordre que dans la société publique. La médiatisation amoureuse de la relation conjugale, en ce qu'elle signifie que chacun a intériorisé la subjectivité de l'autre, permet que chacun sache toujours à quoi s'attendre de l'autre sans l'obligation de soumettre la relation à une négociation perpétuelle. Cela permet de stabiliser la relation précisément parce que chacun ne négocie pas ce qui devrait être mis en commun à partir d'une identité construite en dehors de la relation. La relation conjugale n'a donc jamais eu le sens d'une « démocratie familiale ». La négociation perpétuelle du partage des tâches domestiques, le refus de « s'engager » (en l'autre), la non-cohabitation des amants, etc., ne sont que des indices de la rationalisation de la relation conjugale et, partant, de la défection par rapport au modèle moderne. Une fois arrivé là, on comprend qu'on en soit venu à décliner son pedigree dans des petites annonces et à le présenter comme une offre à prendre ou à laisser, au lieu d'engager son être pour le meilleur et pour le pire.

Chapitre VII

LE TYPE SOCIOLOGIQUE DE LA FAMILLE CANADIENNE-FRANÇAISE

Plusieurs raisons justifient le fait d'ajouter un bref chapitre sur la famille « québécoise » à la partie centrale de cet ouvrage. En premier lieu, parce que le foyer de la conceptualisation était le processus de modernisation des sociétés traditionnelles saisie par le biais d'une rénovation moderne de l'institution familiale, le Québec s'est trouvé exclu du champ d'observation, n'y étant convoqué qu'à titre de figurant. Ce chapitre répondra donc à certaines attentes légitimes du lecteur. En second lieu, l'interprétation *sociologique* des traits spécifiques d'un type *culturel* pose un défi stimulant à l'analyse. Ce chapitre veut illustrer la démarche suivie dans la construction du concept de famille moderne. Il met à l'épreuve sa validité générale dans le cas concret d'un type familial dérogeant à maints égards du modèle sociétal moderne. En troisième lieu, et sans doute avec une incroyable naïveté, ce chapitre souhaite contribuer à dissiper un malentendu entourant la discussion académique sur « Le Canada français ». Ce malentendu est tel que la seule désignation de l'objet, à savoir la famille canadienne-française, suffit à dresser deux clans prêts à rejouer le débat sur la *Folk Society*. Pour les uns, le Québec fut historiquement une société si normale qu'elle paraît caractérisée par un entêtement obstiné à ne vouloir être *que comme* les autres ; pour le second camp, il semble impossible que notre société n'ait été qu'un échantillon de modernité apatride tant et si bien que sa spécificité sociologique, comparable à celle de toute autre société concrète, paraît devoir être enfermée dans un particularisme culturel bien d'ici. Ce chapitre entend renvoyer dos à dos ces deux protagonistes. Si le modèle qui a prévalu, parmi d'autres, au Canada français comporte

effectivement certains traits spécifiques, ils sont rapportables à une double dynamique sociologique : l'une, toute « américaine » : le dynamisme des familles transplantées dans le Nouveau Monde ; l'autre, toute canadienne : l'enfermement dans la sociabilité familiale résultant de la Conquête et de ses suites. Il importe de bien cerner le type de la famille canadienne-française dans la mesure où c'est largement le maintien de traits de la vie familiale associés aux sociétés traditionnelles (le plus spectaculaire étant bien sûr la persistance d'une fécondité très élevée jusque dans les années cinquante) qui a influencé la caractérisation sociologique de la société canadienne-française. Or, ce jugement n'est pas sans poser problème dès qu'on prend en considération les origines historiques françaises de « notre » famille : il faudrait alors être en mesure de montrer qu'elle est *devenue* traditionnelle. En effet, les colons établis en Nouvelle-France provenaient principalement de Normandie et de l'ouest de la France (très peu de Bretagne, soulignons-le), régions qui, du point de vue des structures familiales, sont les plus modernes de la Métropole. Ils provenaient de régions où, dans les termes Le Play, dominait le modèle conjugal-égalitaire de famille, type qui s'oppose à celui de famille-souche, fondé sur la transmission d'un patrimoine un et indivisible, et à celui de la famille germanique, fondé sur la parenté élargie. Il y a trop d'individualisme dans l'esprit originel de la famille canadienne-française, notamment un très fort esprit litigieux. Comprendre la famille canadienne-française, en son type spécifique, et, par là, éclairer la nature de la société canadienne-française, implique de mobiliser dans l'analyse le fait qu'elle *née* moderne.

Le type-idéal proposé dans ce chapitre est centré moins sur l'analyse de la pratique familiale prise isolément que sur la compréhension de l'articulation spécifique entre famille et société globale propre à la société canadienne-française. Cette articulation sera précisée en suivant trois lignes d'interprétation théoriques successives. Dans un premier temps, une perspective sociologique de stricte obédience durkeimienne permettra de faire ressortir la centralité de la sociabilité familiale dans le façonnement de la société canadienne-française. Ce dynamisme familial sera ensuite mis en rapport avec l'histoire politique de la société. Dans cette partie, j'espère montrer que l'importance « publique » de la famille, si elle se nourrit à la possibilité moderne de fonder une nouvelle famille à chaque génération, implique un retranchement sur la vie familiale résultant de la Conquête et de l'échec des Rébellions. Après que la Conquête eût enlevé aux *Canadiens* la gouverne dans l'édification de la société civile, l'écrasement des Rébellions les convainquit, si l'on peut dire, que la société globale n'était pas faite pour eux : d'où le rabattement sur la sociabilité familiale. Finalement, l'articulation particulière entre famille et société telle

qu'elle s'est constituée historiquement au Canada français est éclairée à partir des catégories psychanalytiques. Je rappelle d'abord que la structuration œdipienne de la personnalité est sociologiquement produite, d'une manière spécifique en tout cas, par l'individualisme moderne, qu'elle correspond à la formation de la Personnalité moderne. Sur cette base, j'essaie de montrer que le caractère pathologique des figures socialisatrices de la famille canadienne-française (le père manqué, mais aussi la mère comme *Sainte-Vierge*) sont compréhensibles à partir du faible degré d'individualisation des personnes dans la société canadienne-française, lui-même rapportable à l'intériorisation effective de la position du dominé dans cette société. On aura compris que la validité du modèle proposé réside moins dans une validation empirique serrée que dans le fait qu'il se situe à la convergence des trois lignes argumentaires suivies.

I

Pour cerner la spécificité de la famille canadienne-française, il faut l'appréhender positivement, en s'attardant aux caractéristiques concrètes de ce fait social saisi en lui-même selon la bonne vieille méthode durkheimienne. On ne peut en imputer les traits à l'emprise idéologique d'une religion qui serait restée traditionnelle, simplement parce que l'explication est par trop générale. Après tout, le Canada français se singularise même relativement à toutes les populations restées catholiques.

C'est Gérard Bouchard qui, récemment, a fourni la meilleure description de la famille et de la société canadiennes-françaises[1]. Outre l'évidente inspiration sociologique qui l'anime, son histoire du Saguenay de 1838 à 1971 peut être qualifiée de typiquement sociologique pour deux raisons :

– Elle s'attache à comprendre positivement la logique qui anime la colonisation du Saguenay en s'attardant aux caractéristiques démographiques, sociales et économiques de la « société saguenayenne » :

1. Gérard Bouchard, *Quelques arpents d'Amérique : population, économie, famille au Saguenay, 1838-1971*, Montréal, Boréal, 1996. Historien de profession, Bouchard appartient au courant le plus sociologique de l'historiographie, l'École des Annales. En outre, ses travaux mobilisent le savoir et les méthodes de la démographie historique. Finalement, sa réflexion est nourrie d'un souci de catégorisation sociologique qui domine l'ensemble et qui apparaît autant dans l'importance accordée à la construction d'un modèle théorique global d'interprétation des sociétés périphériques (ce qui est un peu loin de la méthode historique, *stricto sensu*), que dans les discussions typologiques (sur les catégories de Le Play, par exemple) ou dans les références explicitement sociologiques : Durkheim, Touraine et Mauss, lequel est présent implicitement par la référence à la notion de *fait social total*.

fécondité naturelle jusqu'en plein cœur du XXe siècle ; très forte mobilité de la population ; stagnation systématique de l'industrie locale en dépit d'un démarrage précoce ; domination de l'agriculture ; faible développement urbain ; économie largement agro-forestière ;

– L'autre aspect de cette approche sociologique, qui n'en est qu'un corollaire, consiste dans le refus d'interpréter ces traits de société négativement, comme ceux d'une société sous-développée, périphérique, dominée et, spécifiquement, comme ceux d'une société traditionnelle marquée par l'importance sociale et idéologique de l'Église.

Ajoutons que la société saguenayenne fut explicitement saisie en tant qu'échantillon représentatif de la société canadienne-française, comme d'ailleurs d'autres régions périphériques du monde occidental dont elle partage les traits évoqués plus haut.

Bouchard éclaire d'une manière convaincante les traits de la société canadienne-française à partir de la dynamique sociale issue de la pratique familiale. Il montre que toutes les caractéristiques sociologiques de la société saguenayenne s'expliquent par les nécessités liées à ce qu'il appelle la *reproduction de la famille paysanne*. Que faut-il entendre par là ?

La dynamique sociologique dont le déploiement réel confère à cette société ses traits particuliers et constants, jusqu'au milieu du XXe siècle, prend sa source dans l'intention bien arrêtée, et organisée stratégiquement, des familles canadiennes-françaises d'établir un maximum de fils sur des terres à côté des leurs. À cette fin, tous les enfants sont mis à contribution pendant une dizaine d'années en un véritable *service familial* : ils travaillent, qui comme bûcheron, qui comme maîtresse d'école ou domestique, mettant l'argent sur la table au retour de l'ouvrage pour que leur famille achète des terres afin de les établir eux-mêmes. Cette mise à contribution, par la famille, de tous les bras qui sont à sa disposition ne témoigne pas d'un vague esprit de famille. Elle exprime une stratégie d'établissement trop précise, trop intentionnelle pour être rapportée à une simple valorisation « idéologique » de la famille.

Cette « reproduction de la famille à l'identique et au multiple » entraîne notamment une dilapidation constante du patrimoine familial, ce qui montre l'inadéquation du modèle de famille-souche que des disciples de Le Play ont « trouvé » au Canada français. Ainsi, afin d'acheter des terres pour y établir leurs fils, les familles saguenayennes vendent souvent le « vieux bien » pour déménager dans de nouvelles régions de colonisation et établir la famille et ses surgeons les uns à côté des autres. Cette stratégie de colonisation à l'infini est difficilement rapportable à la seule préoccupation du maintien de la race, préoccupation qui serait issue de l'intériorisation d'une idéologie cléricale.

C'est ce que montre un autre trait de société rapportable à cette reproduction familiale : l'incroyable mobilité de la population saguenayenne. Plus du quart des familles d'agriculteurs (j'y insiste : pas des locataires, vivant en ville, mais des *habitants*) ont déménagé plus de trois fois dans leur vie ! Autre trait significatif : la stagnation de l'industrie laitière. Afin d'acquérir le « numéraire » nécessaire à l'extension du patrimoine foncier en vue de l'établissement des fils, les familles développent très tôt une industrie laitière (fabriques de beurre et de fromage). Or, cette activité économique tournée vers un marché extérieur, et impliquant une transformation de l'agriculture (remplacement du blé par les cultures fourragères), stagne sitôt commencée : cette production « capitaliste » est instrumentalisée aux fins de la reproduction de la famille. Et ainsi de suite.

Arrêtons-nous à la thèse de Bouchard pour en préciser la portée et les limites. Il a absolument raison de privilégier l'explication sociologique au détriment d'une « déduction » des traits de la société canadienne-française à partir d'une idéologie ayant sa source dans la domination d'un clergé ultramontain. D'ailleurs, le rôle secondaire du clergé dans cette dynamique est montré par l'échec lamentable, au Saguenay, des projets de colonisation organisés par les curés, bien qu'ils disposassent à cet effet d'argent, de notables, d'ouvriers, bref, d'une véritable petite société à transposer telle quelle au Saguenay[2]. La *reproduction de la famille paysanne* représente vraiment le fait social total depuis lequel tous les aspects de la « société saguenayenne » sont compréhensibles : économie agro-forestière, stagnation industrielle, mobilité sociale, forte fécondité, importance culturelle de la famille. Bref, les dimensions démographiques, économiques, sociales et culturelles de cette société ressortissent toutes à une vie centrée sur la famille.

Il faut souligner, ici, que Bouchard inscrit cette logique au registre de l'américanité. Pour lui, la vie des colons du Saguenay est en tout point semblable à celle de tous les colons du Nouveau Monde. Or, le maintien de ce mode de vie jusqu'en plein cœur du XXe siècle et, surtout, la construction d'une identité communautaire fondée sur celui-ci,

2. Bouchard s'attarde à montrer l'échec du projet de colonisation du Saguenay mis sur pied par le curé Hébert de La Pocatière, qui donnera pourtant son nom à Hébertville. Ce projet de colonisation qui avait impliqué la formation d'une association coopérative de quelques centaines de cultivateurs, de notables, d'ouvriers, disposant de suffisamment de ressources humaines et financières pour précéder les colons au Saguenay afin d'y construire des routes et de faire les premiers travaux de défrichement échouera, alors que les familles de Charlevoix, qui les premières *squatteront* le Saguenay, quatre ans avant l'ouverture officielle de la région à la colonisation, réussiront à y établir leurs descendants. On voit à quel point la colonisation obéit à une logique de reproduction familiale.

entièrement étrangère à l'américanité, me semblent invalider cet aspect de sa thèse. Comme il serait trop long ici d'entrer dans ce débat sur l'américanité, je me contenterai de dire qu'il est possible de réinscrire la thèse de Bouchard dans une autre problématique. C'est que sa compréhension sociologique de la dynamique familiale a d'abord une portée critique contre toute explication ne faisant que réifier l'idéologie religieuse. Et il faut dire que ces « explications » (historiques, sociologiques, politologiques) sont foison ! Une fois que la pratique sociale générant une telle idéologie a été établie, il n'y a plus à se méfier pareillement de toute mise en rapport de l'idéologique au concret. Quoi qu'il en soit, l'inscription de cette logique sociétale au registre de l'américanité est seconde par rapport à sa description compréhensive, d'où la possibilité de les dissocier. La trop grande méfiance de Bouchard à l'égard des productions idéologiques l'amène à considérer les élites canadiennes-françaises, et leurs productions discursives, comme artificielles, voire carrément trompeuses. Pourtant, c'est un fait historique que, jusqu'à tout récemment, dans toute l'Amérique géographique qui s'étend entre les deux pôles, seuls les États-uniens se sont finalement considérés comme *Américains*, c'est-à-dire ont cru incarner le Nouveau Monde.

Parvenu à cet éclaircissement de la dynamique sociologique de la colonisation, la question de savoir si c'est le ciment idéologique religieux qui influence la logique familiale de développement de la société, ou si c'est celle-ci qui se projette idéologiquement dans une institution qui légitime son mode de vie, apparaît comme une querelle byzantine. Les deux se ressemblent trop pour ne pas se renforcer l'une l'autre. Cependant, en raison du caractère stratégique, organisé, intentionnel de cette reproduction familiale, il apparaît clairement que c'est elle qui a présidé à l'édification de la socialité globale et qui permet, en tant que fait social de base, de comprendre la gouverne idéologique de l'Église. Façon de dire que les Canadiens français ont été catholiques par esprit de famille et non familialistes par esprit religieux ! S'il est vrai que cette pratique sociale de base (la reproduction familiale) forme l'infrastructure sur laquelle une superstructure idéologique de la survivance s'est construite, il faut alors comprendre, sociologiquement et historiquement, la source de cette pratique.

II

On connaît la thèse de Maurice Séguin[3] sur l'infériorité économique des Canadiens français : la Conquête les contraindra à se replier

3. Maurice Séguin, « La conquête et la vie économique des Canadiens », dans René Durocher et Paul-André Linteau (dir.), *Le Retard du Québec et l'infériorité économique des Canadiens français*, Montréal, Boréal Express, 1971.

dans l'agriculture et ils n'en sortiront que comme prolétaires dominés par les capitalistes anglais et américains lorsque le développement économique exogène les y forcera. À en rester au registre de l'infériorité économique des Canadiens français, la thèse de Séguin prête effectivement flanc aux critiques que les historiens de l'École de Québec lui ont adressées[4]. Cependant, la Conquête ne fait pas que donner la mainmise des secteurs clé de l'économie aux Britanniques. Elle cède, partiellement, la constitution de la société civile, son édification active, aux Britanniques. Ce qui échappe aux Canadiens, avec la Conquête, c'est la dimension *politique* de cette économie. Oublions pour un moment que celle-ci deviendra capitaliste et attardons-nous à l'économie des libres individus associés en tant que propriétaires[5].

La première figure historique du sujet moderne est celle du bourgeois, c'est-à-dire d'un individu qui existe dans le cadre pour ainsi dire naturel de sa propriété. Cette naturalisation de la liberté en tant que fondée sur la propriété pourra bien faire l'objet de critiques quand viendra l'heure de la lutte de classes et de la propriété corporative. Dans la première modernité, elle est réellement (sociologiquement) naturelle en ce qu'elle est originelle, du point de vue de la constitution du sujet, et on peut comprendre qu'en soient issues des philosophies du droit naturel. L'institution moderne de la propriété, comprise comme socle juridique de la liberté de l'individu, comporte un versant public et un versant privé. Le versant privé, c'est la jouissance de son bien par l'individu. Cela signifie, bien sûr, la consommation de celui-ci, mais surtout la jouissance des relations intérieures à la propriété qui se ramènent pratiquement à la vie de famille. Le versant public, c'est le moment où le propriétaire s'apparaît à lui-même comme individu libre ayant en face de lui d'autres individus pareillement libres avec lesquels il entre en rapport sur cette base afin d'édifier un monde commun. Précisons que, dans ce moment public de la propriété, l'individu-propriétaire (qui en l'occurrence est un homme) n'agit plus en père de famille. La société civile n'est pas l'association des pères de famille se rencontrant pour défendre les intérêts des leurs. C'est d'ailleurs par opposition à ce mode de vie où on entre, officiellement, en rapport

4. Voir, par exemple : Jean Hamelin, *Économie et société en Nouvelle-France*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1960.

5. Pour justifier l'autonomie de ce premier moment et son opposition au moment capitaliste, rappelons les termes que Marx a cru bon d'utiliser pour conclure le livre I du Capital. Cet ouvrage, le seul publié par Marx de son vivant, se termine sur ces mots livrant le « secret » du mode de production capitaliste. Ce « secret », écrit Marx, « [l]e voici : le mode de production et d'accumulation capitaliste, et partant la propriété privée capitaliste, présuppose l'anéantissement de la propriété privée fondée sur le travail personnel ; sa base c'est l'expropriation du travailleur ».

d'Homme à Homme, que les relations familiales acquerront progressivement leur sens de vie privée.

Existentiellement parlant, cette édification du monde commun à partir de la position d'individu libre depuis l'intérieur de sa propriété implique, d'une part, la réalisation de soi à travers celle-ci, et, d'autre part, la rencontre des autres pour s'associer dans la construction du monde commun en lui-même, un monde libre, où on rivalise d'exploits autant qu'on s'associe dans un projet commun. Or, il me semble que ce qui caractérise le mode de reproduction familial de la société, décrit par Bouchard, c'est l'absence ou la précarité de ce moment public de la propriété.

L'envers de cette reproduction familiale de la société est ce qu'on pourrait appeler une fuite en dehors de la société civile. Il y a une déconstruction agissante du monde dans l'emphase mise à reproduire la structure familiale de la société. Attardons-nous sur certains aspects négatifs de ce modèle. Il est insuffisant de souligner que la famille canadienne-française n'est pas une famille-souche. Il y a dans cette volonté d'autoreproduction qui l'anime une dilapidation systématique du patrimoine. Ce mode de vie implique d'incessants retours en arrière qu'aucune nécessité, idéologique ou économique, ne justifie. Après une vie d'efforts pour asseoir sa propriété, pourquoi le Père ne s'assied-il pas dessus pour en jouir ? Pourquoi se replonger sans cesse dans la colonisation, se sauver dans le bois, au lieu de passer simplement le flambeau aux autres ? Cette dilapidation du patrimoine, entendue ici au sens d'une non-construction institutionnelle de la société civile, se double d'un effacement de soi tout à fait surprenant.

Cette non-réalisation de soi, ce refus de réussir, de construire un riche patrimoine, se traduit par un effacement des parents au profit des enfants. Ainsi Bouchard montre que les familles saguenayennes transféraient la quasi-totalité des avoirs familiaux aux enfants du vivant des parents. En pratique, cela pouvait donner le modèle suivant. La famille rassemblée sous la gouverne du père passait sa vie à acquérir des terres pour établir les enfants et, vers l'âge de soixante ans, le père cédait (ou vendait) le vieux bien à un de ses enfants, pour ne plus disposer jusqu'à sa mort que de ses effets personnels. Il est vrai que cette cession se faisait dans des formes légales, avec des redevances explicites consignées en bonne et due forme (les Canadiens français aiment aller chez le notaire !). Cependant, comment comprendre pareil effacement de soi, comment comprendre qu'au lieu de réussir soi-même et de s'asseoir sur son bien, on se contente de survivre à travers ses enfants ? Comment comprendre cette attitude, sinon dans une

disposition psychologique par laquelle la vie, sa vie à soi, consiste à faire en sorte que ses enfants prennent sa place ? Ne doit-on pas voir dans cette stratégie familiale intériorisée la pratique sociale qu'exprime l'idéologie de la survivance ?

Or, c'est bien cette non-réalisation de soi et cet impossible destin d'individu qui sont transmis aux fils avec la terre reçue en cadeau de mariage. En même temps que cet *héritage*, ils reçoivent l'obligation de continuer cette *race de monde* par laquelle ils s'effaceront comme individus, de la même manière que leur père l'a fait pour eux. L'émancipation offerte aux enfants est tronquée. Le modèle de constitution de soi présenté aux enfants est la reproduction d'un mode de vie analogue à celui des parents comme impératif catégorique, qui correspond, sociétalement parlant, à une émancipation « tronquée » du point de vue individuel, à la reproduction d'une *race de monde* identifiée à un mode de vie culturel. La fermeture de l'horizon est réelle : quiconque revendique pour lui un destin « personnel », quiconque revendique l'émancipation, se trouve placé devant l'obligation de trahir sa famille ! La fierté des parents ne trouve pas sa pleine réalisation dans le constat de la réussite de leurs enfants *qui sont devenus quelqu'un*, mais dans le fait qu'ils ont établi leurs enfants à côté d'eux sur une terre ! Le fils, en recevant une terre en cadeau de mariage, reçoit en même temps la charge de continuer la vie de son père et de répéter à l'infini et jusqu'au délire cette reproduction d'une *race de monde*. Bref, on se retrouve en plein univers lévibeaulieusien !

L'autre aspect de cette non-construction de la société civile, comme projet conçu et assumé en soi — impliquant, je le répète, une association volontaire aux autres dans l'édification explicite et intentionnelle de la société et la volonté de se réaliser soi-même, individuellement, en faisant cela —, c'est la transformation de la socialité publique en socialité familiale. Deux caractéristiques de cette sociabilité familiale peuvent être soulignées : la tendance à n'avoir que des parents comme « amis », et même à transformer les amis ou connaissances en parents (des collègues de travail devenant autant de mononcles pour les enfants). Deuxième caractéristique : la tendance à se marier entre cousins-cousines, ce qui, faut-il faire remarquer, n'est pas très catholique ! Daniel Fournier[6] a fait remarquer la corrélation entre la fin du Canada français (entendu ici comme époque historique, dont l'avènement de la Révolution tranquille marque le terme) et la baisse systématique des taux de mariages entre cousins. Bouchard insiste, quant à lui, sur l'importance des réseaux de parenté dans la constitution des villages saguenayens, l'exemple le plus spectaculaire étant

6. Daniel Fournier, « Pourquoi la revanche des berceaux ? L'hypothèse de la sociabilité », *Recherches sociographiques*, vol. XXX, n° 2, mai-août 1989.

celui d'un village regroupant une seule grappe de trente-cinq familles apparentées au premier degré (beaux-frères et belles-sœurs)[7].

Pour compléter le portrait de cette société où, en raison de la Conquête et, on le verra, surtout de l'échec des Rébellions de 1837-1838 dans le Bas-Canada, le moment public de la propriété se trouve bloqué contraignant les habitants à faire fond sur son versant privé, familial, je me contenterai d'évoquer la thèse de Gilles Gagné[8]. Celui-ci éclaire très bien la raison d'être sociologique de l'emprise du clergé sur la société. Le clergé a constitué, écrit-il, « l'administration de cette société civile, une sorte d'État-Providence sans le titre ». Dans la société, écrit-il, « le citoyen canadien-français était plutôt l'émissaire de la famille (et de l'Église), un émissaire en liberté surveillée dans la sphère de l'identité abstraite de l'État où il venait porter, tel un tribut, le vote de sa tribu ». J'ajoute simplement que cette emprise du clergé et son rôle d'administrateur de la société civile supposent effectivement qu'en raison de la dynamique de reproduction familiale dont j'ai parlé, le moment de liberté immanent à la construction de la société civile est absent, d'où le « vacuum politique » sur lequel le rôle de l'Église est possible. En d'autres termes, le clergé a bel et bien joué un rôle « moderne », celui d'une administration de la société civile, mais ce rôle n'était pas typiquement moderne, dans la mesure où il aura fallu que les Canadiens français abandonnent d'eux-mêmes, si l'on peut dire, l'édification « officielle » de cette société pour faire la place au rôle institutionnel joué par l'Église.

Cette « résolution » négative est tout entière l'accomplissement de l'échec des Rébellions de 1837-1838 dans le Bas-Canada. Dans l'histoire du Canada, les Rébellions sont significatives comme échecs, et non pas en ce qu'elles annonceraient ce qui, soi-disant, viendrait plus tard et de toute façon (esprit démocratique, revendication du gouvernement responsable, etc.). Ce que scelle l'écrasement des Rébellions — mais c'est peut-être moins l'écrasement que la conséquence d'une irrésolution propre au mouvement révolutionnaire —, c'est ce qu'il faut interpréter

---

7. Il est surprenant que Bouchard ne s'arrête pas à quantifier l'importance du mariage entre cousins. Il cherche un modèle de prévalence (marie-t-on davantage les enfants de la parenté du père ou de la mère ?), mais ne nous informe pas sur l'importance des mariages entre cousins.

8. Je fais référence à son article « Tradition et modernité au Québec : d'un quiproquo à l'autre », paru dans Michaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest (dir.), *Les Frontières de l'identité : modernité et postmodernité au Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996. Gilles Gagné a livré, épisodiquement, à la faveur d'articles éparpillés sur toutes sortes de sujets, maintes analyses profondes sur la famille canadienne-française, dans lesquelles les catégories de la psychanalyse et de la sociologie sont combinées d'une manière pénétrante. Ce chapitre doit beaucoup à cette manière et à des discussions répétées, sans *copyright*, avec Gilles Gagné et Olivier Clain.

d'un seul tenant comme une tentative de constituer politiquement la société et d'advenir individuellement en tant que sujets libres sur la base d'une identité canadienne.

Ici, je m'appuie entièrement sur la thèse de Jean-Paul Bernard[9]. Plusieurs aspects de la thèse de Bernard sont pertinents pour mon propos. Premièrement, avec les Rébellions échoue la tentative de construction d'une identité *canadienne*, qui ne soit ni canadienne-française, ni canadienne-anglaise, ni, faut-il ajouter, amérindienne, mais qui transcende ces particularismes dans un commun sentiment démocratique (nouveau, à l'échelle des sociétés occidentales), républicain et antimonarchique. Ce n'est pas seulement la constitution politique de la société qui a été empêchée là, mais l'avènement existentiel de l'individu, non plus en sa qualité de propriétaire libre, mais plus encore, de *citoyen*. Dans ce geste qui, en dépit de son échec, reste magnifique, les Habitants du Bas-Canada ont tenté d'advenir à eux-mêmes en tant qu'Individus, se dépassant dans cette tentative de Fondation au sortir de laquelle ils auraient dû assumer l'édification de la société d'une manière qu'il nous est malheureusement seulement possible d'imaginer aujourd'hui. Ce sur quoi j'insiste, c'est sur le moment individuel de cet échec. Si, sociétalement parlant, l'écrasement des Rébellions représente la fin du Canada en tant que collectivité historique nouvelle dans laquelle les constituants historiques se seraient dépassés et abolis eux-mêmes (lisez la formule de Robert Nelson, président loufoque, il faut bien le dire, d'un gouvernement révolutionnaire provisoire : « À partir de maintenant, les Sauvages auront des droits de citoyen comme les autres », formule magnifique), existentiellement parlant, c'est l'échec de l'avènement d'un individu, qui aurait été de nationalité canadienne, sans être ni Français, ni Anglais, ni Sauvage. J'ajoute un dernier élément de la thèse de Bernard. Le fait que les Rébellions se soient concentrées dans la région du Richelieu et du Lac des Deux-Montagnes, en périphérie de Montréal, mais loin des centres économiques dominés par les Anglais, est significatif. La région du Richelieu est constituée d'un chapelet de petites villes, unies les unes aux autres par une campagne riche, formant ensemble une petite société unifiée d'un point de vue économique. Disons les choses ainsi : le long du Richelieu, sans doute en partie en raison de cet axe commercial la reliant aux États-Unis, existe une petite société instituée de part en part, comportant notables, habitants, entrepreneurs, etc., bref, des propriétaires entrant en rapport en tant que sujets libres. S'il y a une cause économique aux Rébellions, c'est l'opposition entre deux économies : celle des

9. *Les Rébellions de 1837 et de 1838 dans le Bas-Canada*, Ottawa, La Société historique du Canada, Brochure historique nº 55, 1996.

grands centres, dominée par les Britanniques, et celle des régions périphériques qui ont une existence propre.

Après cet échec, l'histoire est connue. Il faut simplement souligner que la construction d'une identité canadienne-française date de là. Bernard écrit à ce sujet : « Le recyclage de l'identité "canadienne" en identité canadienne-française après 1837-38 se fera sous le signe du repli obligé sur des positions défensives, et pour une bonne part aussi sous le signe de la défense des traits nationaux perçus, bien plus qu'avant 1837-38, comme héritage du passé. » Il faut simplement ajouter que l'établissement du Canada, en 1867, constitutionnalisera les particularismes propres à chacun des constituants, en permettant aux Indiens de rester des Indiens à l'abri de leurs réserves et de leur statut de pupilles de l'État, aux Canadiens français de rester des Canadiens français, protégés qu'ils sont par leurs compétences provinciales, et aux Britanniques de rester des Britanniques en tenant le haut du pavé dans cette commune allégeance à la couronne britannique. Bref, le Canada sera fondé en tant que monarchie commerciale enchâssant dans sa constitution le droit de chacun à rester enfermé dans son particularisme[10]. C'est cet acte manqué qui rend possible une certaine compréhension psychologique de l'histoire du Canada depuis 1867.

III

Pour bien mettre en perspective la nature particulière de la famille et de la société canadiennes-françaises, je procéderai à partir d'ici d'un tout autre point de vue. Je voudrais simplement éclairer leurs pathologies en transposant la discussion sur le terrain de la psychanalyse. Je vise ainsi deux buts distincts. Il s'agit premièrement de rendre compte sociologiquement des psychopathologies de la famille canadienne-française, et, deuxièmement, de comprendre le lien entre une lecture psychanalytique et sociologique de la société.

Je me contenterai d'évoquer, sans les documenter, les pathologies typiques. Je fais d'abord référence à la place particulière du père de famille. Tout le monde connaît les descriptions du père canadien-français comme un père absent, ou un père manqué, manquant double-

10. Je paraphrase ici la thèse de Stéphane Kelly exposée dans son ouvrage *La Petite Loterie : comment la Couronne obtint la collaboration du Canada français après 1837*, Montréal, Boréal, 1997. Kelly revisite, dans un esprit arendtien, la « fondation » canadienne pour montrer que, précisément, elle ne consiste pas en une Fondation, analogue à celle qui a marqué la naissance des États-Unis. Hormis cette mise en lumière de l'esprit explicitement antirépublicain du Canada, la thèse de Kelly a le mérite d'incarner cet acte (manqué) historique dans des figures emblématiques, dans des personnalités-types, qui ont porté l'histoire de leur époque, notamment cette figure du « parvenu » canadien-français.

ment à son rôle de représentant de la loi symbolique, soit en ne tenant pas ce rôle (homme faible, dominé par sa femme, n'offrant aucun modèle, etc.), soit en agissant en homme dominateur imposant une loi sans raison, non reconnaissable. Mais je voudrais faire référence à une autre pathologie typique, qui concerne la mère de famille canadienne-française. Je traite sciemment dans une même foulée des pathologies de *popa* et *moman* pour bien faire ressortir leur fondement sociologique, qui n'est ni masculin, ni féminin. Au père manqué, comme versant masculin de la pathologie familiale, correspond ce qu'on pourrait appeler le syndrome de la Sainte Vierge, à savoir, celui d'une femme qui ne se reconnaît que dans son rôle de mère[11].

Commençons par rappeler la spécificité du modèle de famille moderne tel qu'il s'est établi sur le terrain de la socialisation, par comparaison avec le modèle traditionnel. Dans la famille traditionnelle (je parle de la famille traditionnelle telle qu'elle a existé en Europe), les enfants sont vus essentiellement comme des *héritiers*, c'est-à-dire des continuateurs de la famille. Un des fils recevra, en même temps que le patrimoine, la charge de poursuivre le lignage. Ici, la position que le Père occupe est celle du Chef de famille (*un paterfamilias*). Le fils est appelé à *remplacer le père*.

La famille moderne innove en ce qu'elle se donne pour charge de fournir à ses enfants un héritage abstrait, intangible, à savoir, une *éducation*, qui les mettra en mesure d'être ce qu'ils veulent, selon leur vocation, c'est-à-dire : des individus. Ce modèle s'affirme dès le XVIe siècle et on en veut pour preuve que dès qu'il s'établira et partout où il s'établira, la natalité chutera. Car les enfants ne participeront plus désormais à une économie domestique, qui n'est plus l'être de la famille, mais seront des êtres à éduquer, rapport pédagogique qui mènera d'ailleurs à cette « découverte » de l'enfance soulignée par Ariès.

Si le père est encore, dans la famille moderne, le représentant de la Loi symbolique, il faut souligner que ce n'est plus en tant que chef de famille. S'il représente la Loi symbolique, disons plus concrètement qu'il incarne en sa personne, idéalement, le destin de tous les êtres parce que c'est lui qui occupe dans la société la position de l'individu abstrait, individu libre et citoyen. Façon de dire aussi que, à supposer que cette position de tiers symbolique soit un invariant anthropologique, elle se trouve entièrement, et sociologiquement, reconfigurée par la société moderne : il se trouve que, comme la société moderne est issue d'une société patriarcale et que ce sont les hommes qui ont

11. Gilles Gagné écrit à ce sujet : « La femme, de l'autre côté, empêchée de reconnaître le père symbolique et saisie par un destin maternel jusque dans sa première identité, n'était reconnue femme que mère. » (*Loc. cit.*)

occupé en premier et le plus longtemps la position du sujet social-type de cette société, à savoir l'individu, ce sont les pères de famille qui représentent le destin social de chaque être. En d'autres termes, alors que dans la famille traditionnelle le Père appelait son fils à le remplacer éventuellement, dans la famille moderne, le père appelle ses enfants à être comme lui, à savoir des individus émancipés.

Le problème du père canadien-français, c'est qu'il n'occupe pas, pour les raisons historiques que nous avons vues, dans la société, la position réelle d'un Individu émancipé. De quel lieu pourrait-il appeler ses enfants à être des Individus libres si lui-même ne l'est pas ? Ce n'est pas la fragilité de son identité masculine qui pose problème. C'est l'absence (relative, bien sûr) de son identité d'individu. Cette identité, qui doit se constituer historiquement pour advenir (et qui implique qu'elle n'est pas un fait de naissance ou un « droit » accordé par la « société », ou par l'État), et qui doit se constituer psychologiquement à travers la socialisation pour advenir à soi, manque.

Je pense qu'on pourrait montrer que la prolétarisation des Canadiens français accroîtra cette carence, d'une double façon : d'une part parce que, dans la condition de prolétaire exploité dans une société civile aux mains d'étrangers, « les Anglais », la position du révolté est difficilement atteignable car elle apparaît comme la position d'une *race* dominée, position qui a effectivement été intériorisée ; mais aussi, et peut être surtout, parce que le prolétaire peut difficilement représenter la position d'un individu : il n'y a là aucune réalisation de soi. Cette condition d'ouvrier exploité et pourvoyeur de sa famille place le père de famille canadien-français dans une double position de servitude : il est au service d'exploiteurs étrangers et, comme il ne trouve là aucune réalisation de soi, il est pour ainsi dire aussi au service de sa famille. Or, à la même période, c'est l'État lui-même qui prend à sa charge l'éducation des enfants. Le dernier quart du XIXe siècle correspond, à la grandeur de l'Occident, à l'instauration de la scolarisation obligatoire. La fonction paternelle, si l'on peut dire, se trouve dès lors assumée officiellement par l'État, via le maître d'école[12]. Au Québec, en l'occurrence, cette éducation sera assumée par le clergé et contrôlée par la mère ! On voit à quel point, ici, pour des raisons à la fois générales (ex-

12. Richard Sennet, dans son étude sur les familles de Chicago, décrit une transformation comparable de la figure du père en liaison avec la transformation des « bourgeois » en employés. Il me paraît désigner là une structure analogue à celle que je décris, ce qui m'amène à penser que la prolétarisation modifie la donne familiale, en liaison avec la généralisation de l'éducation comprise comme assomption étatique de la « fonction paternelle ». La pathologie de la famille canadienne-française renvoie donc spécifiquement à cette période historique. Voir son ouvrage *Families Against the City: Middle Class Homes of Industrial Chicago*, New York, Vintage, 1974.

tension du capitalisme, extension de l'éducation), et particulières (éducation assumée par le clergé) le père de famille est *by-passé*.

La compréhension du versant féminin de la pathologie de la famille canadienne-française est analogue à celle que je viens de décrire, bien qu'elle doive être établie sur un autre terrain, à savoir le mode d'assomption du genre dans le cadre de l'identité moderne. Admettons tout d'abord que, dans une société moderne, tout le monde est appelé, idéalement, à se considérer et à se constituer psychologiquement d'abord et avant tout comme un individu. Même si la position d'individu a été occupée majoritairement par les hommes (qu'on a élevés pour qu'ils puissent assumer cette position depuis leur genre : les hommes ont été élevés pour être des Hommes), ce destin restait ouvert aux femmes, de deux façons. En refusant de se marier, et de tomber du coup sous l'autorité de leur mari, les femmes pouvaient assumer cette identité individuelle (certaines carrières restaient ouvertes), à un prix considérable, il faut l'admettre. Cela dit, une assomption privée de l'identité individuelle restait quand même possible. Elle a pris la forme, historiquement, de la volonté d'être aimée d'abord pour soi, plutôt que d'être reconnue comme mère des enfants du mari. La médiation amoureuse de la relation conjugale est profondément liée à l'identité individuelle. Car, en amour, c'est la subjectivité qui est élue, pas le genre. Aucune femme émancipée n'accepterait d'être aimée pour ses qualités de femme.

Vouloir être aimée pour soi, comme individu ou comme subjectivité, cela implique d'être aimée et de vouloir aimer par-dessus son genre, ou abstraction faite de celui-ci. Cela implique que le genre est assumé comme attribut second (je ne veux pas dire secondaire : second, qui vient en deuxième comme attribut d'une identité plus profonde) d'une identité subjective. En pratique, cela implique de vouloir être aimée comme femme avant d'être appréciée comme mère. Or, il me semble que nombre de femmes ont été orientées, par la socialisation qui les a formées, à s'identifier immédiatement à un rôle de mère.

Il y a ici deux carences individualistes. En premier lieu, la faiblesse de l'identité subjective-individualiste. En deuxième lieu, la faiblesse de l'identité de femme, d'une femme qui tient à être femme avant que d'être mère : un humain de sexe féminin destinée à un humain de genre masculin. En pratique, cette fragilité de la construction individuelle et subjective de l'identité se traduit par une identification immédiate au rôle de mère. Au fond, cette femme veut un mari uniquement pour avoir des enfants et réaliser par là son identité de mère. Cela implique une faible propension à vouloir être reconnue personnellement, comme une sorte de crainte morbide vis-à-vis de la sexualité, où c'est l'identité de femme (non-mère) qui se réalise. Au fond, ces femmes-

mères instrumentalisent leur mari pour avoir des enfants et, si elles le pouvaient, elles seraient « enfantées » par le Saint-Esprit ou, à la limite, par monsieur le curé ! D'où le syndrome de la Sainte Vierge et la prégnance de cette image de la mère dans les familles canadiennes-françaises : *la mère est une sainte*. Est-il possible qu'elle ait couché avec le père pour faire des enfants[13] ?

En définitive, cependant, et pour rendre compte de cette structure à laquelle manque une pleine individualisation des personnes, le couple canadien-français est bien représenté par les noms parentaux que se donnent l'un à l'autre les époux à la venue du premier enfant : *popa, moman*. On me permettra à cet égard de fournir l'illustration, spectaculaire et renversante, d'un de mes mon-oncles et d'une de mes ma-tantes qui, n'ayant pourtant jamais eu d'enfant, Dieu sait pourquoi, s'appelaient respectivement *popa pi moman* !

Pour terminer, trois conclusions, la première concernant la famille et la société canadiennes-françaises, la deuxième la possibilité de lire la réalité sociale avec des lunettes sociologiques et psychanalytiques, la

---

13. Le complexe d'Électre, qui consiste en la non-résolution de l'œdipe pour une fille, peut éclairer cela. Je ne fais que reprendre Parsons (1955a). Le rapport à la mère pré-œdipien comporte deux moments subjectifs : la position d'enfant, la position de Mère. Cette première mère n'a pas de sexe. Elle est, littéralement, celle-qui-est-destinée-à-l'enfant. L'enfant en vient vraiment à penser que c'est *sa* mère, et non pas simplement un *parent* qui serait de *sexe* féminin. On pourrait dire que la résolution de l'œdipe consiste à comprendre qu'une mère n'est pas à soi, mais que c'est un *parent*, façon d'apprendre (modèle idéal) qu'on a deux parents : un Père et une Mère. En saisissant la dimension parentale de sa mère, tout enfant comprend du coup la finalité éducative de ce rapport parental. Grandir c'est admettre que sa mère est un *parent* et donc qu'elle a joué un rôle de mère. Pour *ego*, cela implique de grandir dorénavant et de se constituer sous l'acceptation de cette idée. Revenons au moment pré-œdipien. Mère et enfant forment ensemble un sous-système. L'enfant saisit le rôle de mère, le rôle d'enfant et la totalité que forment ensemble ces deux rôles. La preuve : il peut faire semblant d'être la mère de sa mère, sous forme de jeu. L'enfant a donc à sa disposition deux rôles subjectifs : celui d'enfant, celui de mère. La bifurcation fondamentale dans la socialisation des genres se produit à partir de là : pour la petite fille, un des moments subjectifs du rapport pré-œdipien reste disponible pour sortir du rapport pré-œdipien à la mère. Elle pourra continuer à *jouer* un rôle de mère (symboliquement : avec ses poupées, par exemple), à la différence que le maintien de cet aspect du rapport pré-œdipien sera à partir de là *construit comme féminité* : expressivité féminine, sensibilité maternelle éventuellement. La difficulté, dans l'éducation d'une petite fille, c'est de l'amener à ne pas s'identifier immédiatement à un rôle de mère. En voulant prendre la place de sa mère auprès de son père, c'est moins en position de rivale que la petite fille se situe, que dans celle de quelqu'un qui veut être mère tout en restant une petite fille, *sans auparavant être devenue une femme*.

troisième la figure de l'individu, ci-devant sujet moderne par excellence.

Le Canada français. J'espère avoir montré deux choses : d'une part, à quel point famille et société se répondent et forment ensemble une structure sociale saisissable dans l'un ou l'autre de ses moments ; d'autre part, qu'on peut caractériser, en accord avec la compréhension de l'histoire politique de la société canadienne, la famille et la société canadiennes-françaises comme enfermées dans un des moments de la modernité et donc, globalement, comme constituant une société inaccomplie dans sa pleine modernité. Pas traditionnelle. Modernement bloquée, tronquée. Il y a là un militantisme familial qu'on ne peut rapporter ni à un vague esprit de famille, ni à un comportement traditionnel. L'importance qu'a prise la famille, comme valeur et comme ferment de la dynamique sociale, est incompréhensible sans poser comme point de départ une famille parfaitement moderne. Mais le militantisme familial allant jusqu'au délire idéologique suppose l'enfermement dans le moment privé de l'individualisme moderne. Et cet enfermement renvoie à la défaite bien réelle de cette société, coup sur coup, par la Conquête et la défaite des Rébellions.

Puisque ce particularisme n'a rien de consubstantiel à une « nationalité », puisqu'il est rapportable aux vicissitudes historiques ayant marqué le développement d'une société, il est évident qu'il suppose l'existence d'une autre dynamique familiale et sociétale, ayant joué également un rôle orienteur effectif, à la fois comme modèle de société et comme mode d'institution des personnes. C'est d'autant plus vrai que, comme le « leadership » dans l'institution des sujets modernes est assumé par des Individus, parfois maîtres d'école ou aumôniers, c'est selon, n'importe qui peut se saisir d'un quelconque modèle émancipateur, quelle que soit sa provenance. Il n'en demeure pas moins qu'un modèle de société et de formation des personnes a dominé notre histoire. Ce fait est illustré, me semble-t-il, par la facture de révolte contre soi qu'a prise la Révolution tranquille.

Deuxième conclusion, la possibilité de lire l'histoire de notre société avec des lunettes psychanalytiques éclaire, me semble-t-il, le fondement spécifiquement moderne des catégories de la psychanalyse et la perversité inhérente à la société canadienne. La possibilité d'appliquer une grille de lecture psychanalytique à la compréhension de la société tient à ce qu'à une constitution globale de la société correspond une construction psychologique de la personnalité-type. Dans la société moderne, la position de tiers symbolique réside ultimement, et doit être assumée, dans la position d'Individu. Quant à la perversité de la société canadienne, elle tient à ce que jamais, dans l'histoire de cette communauté, personne n'a pris sur lui de défaire le carcan protecteur

de sa particularité nationale en fondant, une fois pour toutes, l'identité canadienne, qui aurait fourni aux individus un espace où exister, par-dessus leur particularisme. L'enfermement identitaire « nationalitaire » est donc le produit le plus pur de l'histoire canadienne !

Troisième conclusion. Ce chapitre tente d'étayer une compréhension phénoménologique de l'individualisme moderne, entendu ici comme une emphase mise sur la nécessaire assomption du versant subjectif de l'identité, contrepartie obligée de la fondation politique moderne. Pour contrer l'affirmation purement positive de l'individu moderne, telle qu'elle se manifeste par exemple dans l'affirmation de l'individu empirique, possesseur de « droits » contre la société, j'espère avoir montré que l'individualisme moderne implique, non seulement une fondation politique de la société globale, mais un avènement à soi du sujet moderne dans et par cette fondation. Notre individualité, pleine et entière, nous ne la tenons pas de l'octroi d'une charte quelconque, mais en vertu d'un geste inaugural par lequel, pour soi et vis-à-vis des autres, nous nous engageons à advenir réellement comme portion d'humanité et à vivre réellement notre vie personnelle du point de vue élevé de l'Homme en général.

Au total, et c'est la seule chose qui compte au fond, cette tentative a réellement été défaite dans l'histoire du Canada.

Chapitre VIII

SIGNIFICATION DES TRANSFORMATIONS CONTEMPORAINES DE LA FAMILLE

Ce chapitre veut donner un aperçu général des transformations contemporaines de la famille. Les changements dont il est question ne sont pas examinés dans le détail. On n'y trouvera pas, non plus, un commentaire exhaustif de la littérature sur le sujet. L'emphase est mise sur la compréhension de la portée sociétale desdites transformations. Il en résulte un déséquilibre évident : quatre chapitres sont consacrés au concept de famille moderne, alors qu'un seul l'est à la situation contemporaine. Si l'équilibre parfait entre les deux parties aurait été souhaitable, l'emphase mise sur la construction du modèle moderne et, partant, sur la mise en rapport logique des transformations actuelles avec les caractéristiques du modèle sociétal peut être justifiée.

En premier lieu, le caractère social de l'être humain, loin de lui conférer une légèreté de l'être rendant arbitraires les constructions sociales habitées par l'homme, l'amène au contraire à s'y identifier, à y fondre son identité. La non-naturalité des formes de l'existence sociale nous oblige à comprendre le fait qu'elles aient pris telle ou telle forme, et pas une autre, comme elle nous contraint à comprendre le changement à partir de formes cristallisées qui auraient très bien pu ne pas advenir. La sociologie ne peut donc se contenter de prendre pour acquis, comme elle le fait souvent, que les formes de la socialité sont condamnées à changer, parce que construites, et de les enregistrer d'une manière positiviste. En second lieu, si elles ont varié à travers le temps, les structures familiales se sont coulées dans des types historiques cohérents. Bien qu'également humaines, et sans doute presque identiques à l'échelle du cosmos, les formes familiales archaïques, traditionnelles et modernes peuvent être distinguées catégoriquement. Puisque les changements que l'on connaît aujourd'hui ne

concernent pas la famille en général, son idée, son *eidos* éternel, leur portée, pour être comprise ou simplement décrite, doit être examinée du point de vue de la réalité socio-historique effective qu'ils remettent en cause. Partant, l'unité synthétique du modèle transformé, et ses principales caractéristiques, devait être préalablement établie avant toute tentative d'interprétation. Finalement, l'importance attribuée à la construction du concept théorique central procède d'une position normative sans doute irréductible. L'idéal moderne d'humanité a entraîné une recomposition de la famille trop spécifique pour que les transformations contemporaines puissent être associées à la même dynamique sociétale en sa continuité. Il ne fait pas de doute que derrière le démariage, la sous-fécondité ou la remise en question des genres se profile un individualisme très fin de vingtième siècle. Mais il ne fait pas de doute non plus que cet individualisme-là, positif, empirique et narcissique doive être opposé à l'individualisme universaliste proprement moderne.

Cette volonté de mettre en lumière la différence de signification entre les développements familiaux actuels et la dynamique proprement moderne laisse également dans l'ombre la causalité concrète qui y est à l'œuvre. Pour faire tenir ensemble ces deux moments distincts de l'analyse, causalité et signification, il eut fallu suivre scrupuleusement les diverses étapes de la modernisation de la société, du mouvement des communes à la société de consommation, en passant par l'institution politique de la société et le développement du capitalisme. Mais c'eut été écrire un autre ouvrage. Cela dit, c'est la signification d'un phénomène, en tant que *causa finalis*, qui éclaire sa causalité et non l'inverse. En ce sens, s'il est souhaitable d'approfondir notre compréhension des raisons concrètes ayant conduit à la situation actuelle, il est possible de montrer, idéal-typiquement, que les développements contemporains atteignent tous les aspects structurels de la famille moderne. Essentiellement, c'est ce à quoi se consacre ce chapitre.

Ces réserves étant faites, il convient de souligner la fécondité empirique de la recherche théorique et son importance aux dépens de ce qui est souvent assimilé, par l'institution universitaire, à de la vraie recherche, à savoir « le terrain ». Les enquêtes, sondages, entrevues, etc., d'une indéniable validité et d'une grande importance pour cerner les contours des nouveaux types d'unions, pour comprendre la parentalité exercée en solo, et ainsi de suite, ne livreront jamais la clé des transformations qui se passent « sur le terrain ». Il est par exemple impossible de déduire une représentation aussi générale que celle de mère ou de père d'une série d'entrevues, si « en profondeur » soient-elles. La pleine validité du terrain prend appui, plus qu'on ne le souligne généralement, sur une pré-construction qui pèse lourdement sur l'organisation de la recherche et sur l'interprétation de ses résultats.

Ce qui vaut pour les sciences pures vaut pour les sciences humaines : c'est la recherche fondamentale qui ouvre de nouveaux horizons à la recherche empirique. On en veut pour illustration, *ab absurdo*, la pauvreté des explications sur la sous-fécondité actuelle en regard de l'abondance des données sur le sujet. Qu'on y songe : on connaît, jusqu'à trois chiffres significatifs après la virgule, la descendance finale moyenne des femmes de chaque génération depuis le dernier quart du XIXe siècle pour la plupart des pays occidentaux. On peut suivre l'augmentation de la population mondiale à chaque seconde, et la natalité est semble-t-il un phénomène entièrement documenté. Si on prend l'exemple du Canada, qui en vaut bien un autre, tous les recensements depuis 1941 nous renseignent sur le nombre d'enfants nés vivants dans la vie de toutes les femmes recensées (ce qui nous fournit des données absolument fiables jusqu'à 1865-1870, pour les femmes qui avaient 70-75 ans au moment du recensement). Alors quand on dit que la génération des femmes canadiennes qui avaient de 45 à 49 ans au moment du recensement de 1991 a eu, en moyenne, 2,237 enfants chacune, on sait ce qu'on dit : on a divisé les 1 827 730 enfants par les 816 910 femmes qui les ont déclarés[1]. Ajoutons-y les renseignements tirés des grandes enquêtes de population, menées par l'INED ou, au Québec, par des groupes comme le département de démographie de l'université de Montréal, afin de suivre à la trace plusieurs générations de femmes au cours d'une portion importante de leur vie féconde. Complétons le tout par le portrait donné par les indices du moment qui, quelle que soit leur propension à surestimer la tendance actuelle, n'en constituent pas moins d'excellentes mesures[2].

En dépit de cette pléthore de bits d'informations démographiques, on balbutie encore s'agissant de comprendre la sous-fécondité actuelle, lors même qu'on s'entend sur l'expression. Sur ce problème, *nous avons toutes les données en main*. Il s'agit de les comprendre. Les grandes tendances démographiques depuis la fin du XIXe siècle concernant la natalité sont claires, archi-connues, précisément datées. C'est l'intuition sociologique qui manque pour animer les faits.

---

1. Nous avons des données d'une exhaustivité et d'une précision analogue pour la plupart des pays occidentaux, en gros, pour la période qui s'étend d'aujourd'hui jusqu'au milieu du XIXe siècle et certains démographes ont même pris la peine de les regrouper en un seul volume. Voir l'ouvrage de Patrick Festy (1979).
2. Ajoutons encore que les déterminants de la fécondité traditionnelle nous sont parfaitement connus. Je fais référence aux travaux qui se situent dans la lignée de ceux de Louis Henry en France et Jacques Henripin et Hubert Charbonneau au Québec. L'aboutissement, récent, des travaux de Gérard Bouchard, est sans doute l'exemple plus spectaculaire des possibilités et des limites du type de connaissance apporté par la démographie historique. Bouchard et son équipe ont *fiché* la *totalité* de la population du Saguenay depuis les débuts de la colonisation de cette région du Québec (1838) jusqu'à aujourd'hui.

Crise de l'institution familiale et errance existentielle

C'est peu dire que la famille soit en crise. Le chamboulement de l'institution a jeté ses membres dans un profond désarroi qui nourrit une pathologie familiale dont les symptômes commencent seulement à poindre : violence conjugale, violence parentale, suicide, décrochage scolaire, abandon parental pur et simple, rajeunissement de la délinquance et du crime, etc. La « créativité » à laquelle les nouvelles relations « familiales » nous contraignent peut sembler *géniale* à certains. Pour le commun des mortels et sociologiquement parlant, individus et société sont en manque d'un idéal orientant la conduite quotidienne. Ce que la société globale affronte comme une crise de l'institution est vécu par les personnes comme une crise d'identité. En lui-même, ce fait est significatif. Il indique que le type social et historique qui a fourni aux individus un idéal orienteur assumé subjectivement est frappé d'obsolescence. Les humains étant ce qu'ils sont, des êtres sociaux, il leur est impossible de retomber sur leur être-vrai une fois ces constructions phénoménales dévoilées et déconstruites, une fois abolies les fictions juridiques qui les ont portées. Aussi ce sentiment de crise et les excès auxquels il conduit signalent-ils la vérité la plus profonde du phénomène et doivent-ils nous servir de guide pour en saisir la véritable portée.

Cette perte de points de repère institutionnels est manifeste dans ce qu'Irène Théry a appelé « l'enlisement gestionnaire du droit » (1995), qui consiste autant en la « juridicisation » des problèmes personnels qu'en la moralisation des problèmes du droit. Tous les litiges résultant d'une rupture sont ainsi reportés devant les tribunaux qui doivent « comprendre, aider, soutenir, regonfler, inciter, moraliser, gronder, éduquer, soigner », bref *prendre en charge* les personnes au lieu de *juger* des situations de droit. Du coup, les juges se transforment en thérapeutes. En vivant définitivement leurs rapports d'époux et de parents pour construire leur ego et en exigeant qu'ils soient considérés ainsi par tout le monde, les divorcés contemporains ont tendance, carrément, à laver leur linge sale en justice. Ainsi, écrit Théry, le juge « doit savoir répondre « en droit » à l'un des plus douloureux problèmes qui, nous le savons bien, opposent les deux sexes au temps des machines à laver : une femme a-t-elle un *recours juridique* quand, une fois de plus, l'homme a mélangé le blanc et la couleur ? » (1995 : 150)[3]. La situation serait risible si, derrière elle, ne se profilait une réelle perte de points de repères, sociétaux et individuels.

L'errance résultant de la remise en question des types-idéaux modernes peut aussi être illustrée par l'indétermination du vocabulaire

3. La question a été posée au tribunal de Paris, en février 1995, indique Théry.

« matrimonial » actuel. Au Québec, il y a une génération, le vocabulaire distinguait sémantiquement trois types de relations de couples se succédant chronologiquement et marquant une relation de plus en plus précise. On avait plusieurs *chums* ou *blondes*, à l'âge des fréquentations. Sitôt que ça devenait sérieux, les promis se considéraient et étaient considérés comme *fiancés*. Après le mariage, ils étaient clairement mari et femme[4]. Aujourd'hui, les gens de ma génération bredouillent quand il s'agit de présenter la personne qui partage leur vie. Est-ce ma femme? ma compagne? ma blonde? mon amie? Le problème est souvent contourné en présentant l'autre simplement par son prénom, manière de ne pas affronter la qualification du statut de la relation.

Cette transformation du vocabulaire montre à quel point les relations conjugales sont transformées en profondeur. Nous errons comme des aveugles dans nos nouveaux rapports d'alliance. En comparaison du passé récent, le présent vocabulaire matrimonial se caractérise par son indétermination. *Ce qui a basculé dans l'indétermination, c'est la relation conjugale elle-même.* Le tarissement du vocabulaire ne fait qu'en témoigner. Non seulement hésitons-nous à dire qui est l'autre, mais nous passons notre temps à nous le demander, à *redéfinir notre relation*. Ce n'est pas évoquer *le bon vieux temps* (il y a trente ans!) que d'insister là-dessus. Car cette indétermination relationnelle se traduit par une crise d'identité.

La légèreté et l'insouciance qui ont inauguré cette remise en question ont duré le temps d'une lune de miel. Car il faut rappeler à la conscience contemporaine que la *crise* de l'institution a été en quelque sorte fomentée intentionnellement par des hordes d'amoureux ingénus dans les années soixante. La famille « bourgeoise » a été, autant sinon davantage que la société éponyme, la cible des femmes et des jeunes lancés à l'assaut de l'interdiction d'interdire. Pour tous, il était devenu « évident » que les malheurs de cette société (la guerre du Viêt-Nam, la société de consommation, les restrictions morales, le travail, etc.) avaient été engendrés par cette morale bourgeoise-familiale qui était vue carrément par d'autres comme la source du fascisme[5].

Quelque vingt ans plus tard, le lyrisme des premiers baby boomers[6] a cédé la place au désenchantement de leurs cadets. Et c'est bien ainsi qu'il en fut. Le modèle familial moderne, non seulement l'Institution et les Devoirs qui lui sont attachés, mais les rôles assumés existentiellement par les personnes qui les portent, étaient construits dans la

4. Certains époux oubliaient pour ainsi dire leur individualité, une fois leurs enfants nés, en s'appelant respectivement *papa* et *maman*.
5. Je pense bien sûr à Wilhelm Reich qui en « psychanalysant » la famille bourgeoise y a trouvé la source du nazisme!
6. L'expression vient de François Ricard. Son ouvrage, *La génération lyrique. Essai sur la vie et l'œuvre des baby boomers* (1992), m'a beaucoup inspiré.

profondeur de l'identité moderne. Avec ces rôles et en même temps qu'eux, c'est une identité sociétale qui tombe en désuétude et l'être de l'homme se trouve alors dépourvu de constructions phénoménales.

Depuis sa fondation moderne, la famille a connu de nombreuses et profondes transformations. Ainsi de l'approfondissement de l'engagement subjectif des époux l'un envers l'autre. Ainsi de la taille de la famille. Ainsi des rapports d'autorité du mari et du père. Ainsi de la mainmise de l'État sur l'éducation des enfants. Jamais les époux modernes n'avaient-ils sérieusement remis en question la place de l'enfant dans « leur » vie ! Et jamais n'étaient-ils tombés dans l'ignorance de ce qu'ils sont l'un pour l'autre ! Cette indétermination de leur relation a atteint l'identité tellement en profondeur qu'elle a fait surgir comme une question ce qui demeurait jusqu'à tout récemment enfoui dans les profondeurs de la socialisation, à savoir, l'*orientation sexuelle*. Quelle que soit la réalité de l'homosexualité dans une société laissant libre cours à sa perversité polymorphe, il est clair que le questionnement sur ladite orientation ne surgit pas plus d'une vérité tapie en profondeur de l'instinct, que le questionnement sur le sens de la relation conjugale ou la place de l'enfant dans la réalisation de la féminité.

Il est vrai que cette remise en question fondamentale ouvre la porte à des possibles intéressants, comme elle ferme la porte à des inéquités d'un autre âge. Il est surtout vrai que nous ne croyons plus à l'idéalité qui a justifié toutes les transformations sur lesquelles nous nous sommes attardés : l'Homme moderne. La crise de la famille, comme la crise de l'éducation sur laquelle Arendt s'est attardée[7], signale que nous ne croyons plus tout à fait dans ce monde à transmettre et, en conséquence, nous vacillons sur une des positions humaines les plus fondamentales. En dépit des promesses d'avenir que recèlent ces transformations, comme en son temps la disparition de la *familia* a sans doute nourri de grands espoirs, et puisqu'il s'agit d'en comprendre la signification profonde, c'est le désarroi qui les accompagne qui est le plus parlant. On en rira dans deux, trois siècles... Fondés identitairement dans l'être du sujet moderne, les rôles familiaux, conjugaux comme parentaux, une fois déstructurés, destitués, déconstruits, ouvrent la porte à l'imprévisible. La violence familiale, conjugale et parentale, est une manifestation de l'anomie liée à l'institution familiale.

Au Québec, chaque semaine, des drames familiaux se terminant souvent par la mort de la femme, des enfants ou du mari, défraient la chronique. Le meurtre d'une conjointe a pris de telles proportions que certains intervenants sociaux proposent de faire le dépistage

7. Je fais référence à son article « La crise de l'éducation », *La crise de la culture* (1968). Voir aussi, dans la même veine, Gagné (1999).

systématique des « maris qui ont envie de tuer leur femme[8] »! Cette violence n'est pas essentiellement le fait des hommes. En août 1997, le gouvernement canadien lançait une étude pour élucider les cas douteux de mortalité infantile. On soupçonne qu'au moins la moitié des décès d'enfants inexpliqués sont dus en fait à la violence parentale ou à une négligence qu'il faut bien considérer comme criminelle. Dans tous ces cas, cette violence parentale est autant, sinon plus, le fait des femmes que des hommes. De toute façon, on ne saurait la considérer comme issue d'une violence multiséculaire, inhérente à une société « patriarcale ».

Plusieurs caractéristiques s'attachent au phénomène de la violence familiale qui permettent de la singulariser. Elle s'exerce d'abord dans une société où la violence a perdu toute légitimité. C'est bête à dire, mais le droit de correction a déjà été permis, par les mœurs comme par la loi. La violence, comme moyen d'éducation, a déjà été légitime. Au XVIIe siècle, à l'université d'Oxford en Angleterre, on remettait à l'étudiant reçu *Master of Grammar* une verge et la cérémonie de remise des diplômes comportait une séance de flagellation dont on n'ose pas dire qu'elle était symbolique! À la fin des années soixante et au début des années soixante-dix, au Québec, la « *strappe* » ou la « *banane*[9] » était une pratique pédagogique courante dans les écoles et la plupart de ceux qui enseignent dans ces institutions aujourd'hui doivent se rappeler que fumer en cachette ou briser un carreau *ça méritait une volée*. Dans ces conditions, on sait toujours à quoi s'attendre, c'est-à-dire *dans quelle relation on se situe*. Les gifles, les fessées, la « *strappe* », les punitions à genoux, c'était peut-être rude. Mais cela s'inscrivait dans une relation reconnaissable, anticipable et donc « constructive ». On en veut pour preuve le fait que la fessée était souvent planifiée, donnée par le père sur demande de la mère, au retour du travail, dans le cas d'offenses dont il n'avait pas été témoin et auxquelles il ne pouvait réagir sur le coup de la colère! La violence actuelle ne correspond pas, dans ses formes, à l'exercice d'une quelconque autorité. Les enfants qui se retrouvent à l'hôpital brûlés, mutilés et carrément battus à mort n'ont pas reçu une *grosse volée* parce qu'ils auraient été vraiment *trop tannants*. Il n'y a pas de lien entre leur propre comportement et le traitement qu'ils subissent : *aucune relation reconnaissable*. La forme de cette violence verse dans le pathologique et ressemble à de la cruauté. Du point de vue des enfants, cette violence est imprévisible. Du point de vue de leurs parents, c'est le déversement d'un ressentiment sans objet

8. Ces meurtres restent dans l'ordre de grandeur des suicides. Ils n'en sont pas moins significatifs d'une pathologie sociale, comme au temps de Durkheim.

9. Sorte de courroie de cuir rigide dont on se servait pour corriger les enfants. Le directeur faisait s'abattre la courroie sur la main de l'élève une dizaine de fois, plus ou moins fort.

précis, non intentionnellement choisi. Ils sont la victime incidente d'un ressentiment qui se déverse sur eux, pour ainsi dire accidentellement. Et c'est terrible.

Dans le même registre aberrant, il faut souligner le fait que beaucoup d'enfants vivent désormais des problèmes d'adultes. Déviances d'adulte : alcoolisme, toxicomanie, prostitution, etc. Maladies nerveuses d'adultes : ulcères d'estomac, dépressions nerveuses, etc. Crimes d'adultes : voies de fait graves, meurtres d'enfants par des enfants. Pour paraphraser Arendt encore une fois, ces pathologies signifient qu'on ne laisse plus les enfants être des enfants. Ils ne grandissent plus à l'abri d'une autorité adulte assurée d'elle-même par l'intention civilisatrice et socialisatrice qui la justifie. Ils sont abandonnés à eux-mêmes dans un monde pour lequel ils n'ont pas été préparés. On comprend que les États aient été forcés de se substituer aux familles dans bien des cas.

Les conduites pathologiques des « membres de la famille » n'en finissent plus de nous surprendre. Elles sont rendues possibles par la dissolution de la famille bien sûr, mais surtout par le fait que ce type sociologique et historique a constitué notre être pendant près de cinq siècles. Sur la base de cette vacance, tout est possible. Ainsi en est-il des figures aberrantes de la maternité surgies depuis une vingtaine d'années et notamment du phénomène des mères porteuses. Devenu techniquement possible mais non produit techniquement, ce phénomène frappe l'imagination contemporaine. Il éclaire surtout une forme de maternité exclue de l'entente intersubjective entre un homme et une femme pour fonder un foyer. Il n'est pas exclu qu'il y ait marchandisation de l'enfantement. L'issue est improbable mais on peut parier qu'advenant le développement significatif du phénomène, les délices de la grossesse retrouveront les grosses familles au musée ! Les génitrices seront syndiquées ! La marchandisation de l'enfantement, comme son éventuelle production technologique, camouflent cependant la remise en question normative qui rend cela possible. C'est la même logique qui apparaît dans l'intériorisation de la maternité comme travail. Ainsi, une intellectuelle québécoise publiait il y a quelques années[10] un contrat signé avec son conjoint pour la « production » d'un enfant. Considérant qu'elle *produisait un enfant pour la société*, elle exigeait (de son conjoint !) de bonnes conditions de travail ! Même logique dans l'histoire de ce pauvre Jean-Guy qui a défrayé la chronique au Québec il y a quelques années. Éconduit par une femme

10. Cette conception a été élaborée par une intellectuelle féministe. Contrainte de porter l'enfant qu'elle et son conjoint avaient décidé de « produire », elle le convainquit de signer une convention collective où droits et devoirs de chacun sont consignés en bonne et due forme : qui garde l'enfant tel ou tel soir, qui paye pour les soins post-natals de madame, etc. L'essentiel reste l'intériorisation de la mise au monde d'enfant comme un travail purement social. Voir Françoise Braun (1990).

enceinte de lui (elle ne voulait ni de Jean-Guy, ni de leur enfant), notre homme obtint une injonction du tribunal interdisant à son « ex-conjointe » de se faire avorter, espérant ainsi en faire une mère porteuse par artifice juridique! Heureusement, la Cour suprême du Canada allait casser le jugement le même jour où se fit avorter celle qui refusait d'être mère en vertu d'un artifice juridique. Enfin, la parentalité tend aussi à être revendiquée comme droit, que ce soit par les homosexuels ou par de jeunes vierges comme le cas s'est produit en Angleterre il y a quelques années. Produit technologiquement, devenu marchandise, assimilé à un travail productif ou revendiqué comme droit, l'engendrement n'est plus assumé dans le cadre moderne : comme réalisation de l'engagement subjectif d'un homme et d'une femme l'un envers l'autre pour fonder un foyer (Dagenais 1991).

Tous ces cas de figure ne permettent pas de brosser le portrait de la famille du XXIe siècle. Ils témoignent toutefois d'une désorientation normative réelle et profonde qui doit être affrontée en elle-même. Il est clair que nous ne savons plus comment nous comporter « en famille » et que la levée du type-idéal moderne orientant les individus que nous sommes laisse place au désarroi et à des conduites parfois aberrantes. Nous sommes mis en demeure de retrouver le sens, d'une manière ou d'une autre, que la modernité avait mis dans la famille. Cette exigence donne sa véritable mesure au phénomène.

Le tableau serait incomplet si l'on ne soulignait l'endurance de tous ceux et celles qui, tout en sachant qu'un monde est irrémédiablement derrière nous, tentent de construire un pont vers l'avenir en reproduisant l'essence du passé. La postérité de la modernité se joue beaucoup dans cet héroïsme au quotidien, en cette fin de siècle et d'époque. Façon de dire que sociologues et citoyens se retrouvent, en ces matières et face à de tels enjeux, dans le même bateau et que l'attitude vis-à-vis des dangers du présent est garante de l'avenir. Irène Théry exprime parfaitement, dans son ouvrage sur le « démariage », cette attitude de lucidité angoissée avec laquelle il convient d'aborder les transformations actuelles de la famille. Ces mutations sont aussi fondamentales qu'irréversibles. Le refuge dans une réaffirmation réactionnaire des valeurs et idéaux qui sont précisément remis en question par les changements actuels est une illusion. En revanche, la banalisation des changements de l'institution est une inconscience peut-être plus néfaste.

Le rapport à l'enfant

Le rapport à l'enfant a connu, depuis la Seconde Guerre mondiale, des transformations fondamentales qui rompent avec la dynamique moderne. La visée socialisatrice typiquement moderne est largement

remise en question. Les principaux agents de la socialisation, parents et éducateurs, ne sont plus assurés de la valeur de l'éducation moderne et leur autorité vacille. Nul besoin que les enfants se regroupent pour en revendiquer l'abolition : leurs parents n'y croient plus, eux qui dans les années soixante ont lutté contre elle ! Il en a résulté une modification de la conscience de soi des enfants. À maints égards, ils considèrent avec mépris et arrogance ces adultes qui refusent de tenir leur place, qui préfèrent une illusoire relation d'égalité à une position de responsabilité dans la transmission du monde. Il est vrai que bon nombre de parents et d'éducateurs justifient leur défection de la position d'autorité dans leur lien à l'enfant *par amour*. Il faut réaffirmer que ce n'est pas l'amour de l'enfant qui lance la dynamique moderne du rapport à l'enfant. En lui-même, il ne conduit pas à la maternelle à trois ans, à la scolarité obligatoire jusqu'à seize ans ou aux règlements permettant de retirer l'enfant du domicile familial ! L'amour a résulté de ce rapport continu et prolongé à cet être dans lequel les parents objectivaient leur rapport. Le narcissisme des parents contemporains qui, d'une manière infantile, ont besoin d'enfants pour leur équilibre émotif autant que les enfants ont besoin de parents, n'a rien à voir avec le rapport moderne, qui suppose et appelle des adultes émancipés. Dans la société en général, à l'école et dans la famille, s'affirme un manque de figure d'autorité qu'on ne saurait simplement ramener à la figure du père. Apparemment personne ne veut prendre sur lui la représentation d'un idéal jugé passéiste. Y compris par une certaine sociologie.

Il a résulté de cette auto-répudiation du rôle socialisateur une modification de la conscience de soi de l'enfant dont on commence à peine à mesurer l'ampleur. Laissons de côté, pour l'instant, le versant le plus dramatique de cet abandon parental : enfants fragiles, délinquance précoce, pathologies d'adultes chez des préadolescents, etc. Alors que la socialisation moderne a tenu l'enfant à distance, dans sa position d'enfant, objectivant sa petitesse pour rendre encore plus évident son besoin de formation, la socialisation contemporaine a réduit cette distance formatrice à presque rien. Répétons-le : l'enfant découvert par Ariès *a été sociologiquement produit par le rapport éducatif-parental moderne*. La socialisation contemporaine « élève » l'enfant à égalité des adultes avant que l'assomption autonome du rapport éducatif ne le permette, d'une manière qui ne sera jamais une émancipation. Cette socialisation est en train de produire une génération d'enfants suffisants, imbus d'eux-mêmes, méprisants et arrogants à l'égard des adultes et de leur monde. Cette autosuffisance des enfants « élevés » à une position adulte qu'ils n'ont jamais revendiquée, comme le désarroi des enfants laissés à eux-mêmes par abandon parental, sont les deux faces d'un même rapport à l'enfant marqué par l'abandon de la position de responsabilité.

Dans le cadre d'une telle transformation de la réalité de son objet, il est surprenant qu'une certaine sociologie succombe à l'illusion scientiste et en vienne à penser que l'enfant de la famille moderne, objet d'une socialisation inédite, a été mal « pensé » par les classiques. Ainsi, lors d'un colloque important tenu au Québec en 1995, sous les auspices de l'Association internationale des sociologues de langue française et de l'Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française, la majorité des intervenants est tombée d'accord pour cesser d'aborder l'enfant comme « objet de socialisation » et le saisir « en lui-même », d'une manière moins « adulto-centrique »! C'est la seule idée systématiquement développée par ces chercheurs qui se situent à la fine pointe de la recherche dans une dizaine de pays, et notamment en France et au Québec.

« Jusqu'à récemment, soulignent les directeurs de publication des actes du colloque, la thématique de l'enfance a tenu une place marginale dans la recherche sociologique », l'enfant n'étant abordé que « dans son rapport au monde adulte, comme objet de la "socialisation" [les guillemets sont des directeurs!], de l'apprentissage ». Et de citer à l'appui de leurs dires Anne-Marie Ambert qui paraît une référence en ce domaine. Dans l'article suivant, celle-ci confirme que « jusqu'ici, les sociologues se sont fort peu préoccupés des enfants ». Sentiment relayé par Roch Hurtubise qui commence son article en disant que « comme le souligne Ambert (1986), les approches sociologiques ont peu privilégié jusqu'à maintenant une analyse de l'enfant comme acteur social ». Opinion partagée elle aussi par Cléopâtre Montandon et Françoise Osiek qui écrivent que « la sociologie a eu pendant de longues années tendance à traiter l'enfant d'un point de vue *adultocentrique* [je souligne], comme être inachevé ». C'est que, ajoute Elisabeta Stanciuliescu « le poids de la définition durkheimienne de l'éducation comme action exercée par les générations adultes envers celles qui ne sont pas mûres pour la vie sociale reste important ».

Si elle a parfois des accents caricaturaux (« étudier les enfants, c'est étudier un groupe dominé », dixit Montandon et Osiek), cette thèse a la cohérence d'une approche particulière dont la nouveauté réside dans le postulat que la sociologie, jusqu'à tout récemment (référence obligée : Amhert 1986), aurait méconnu l'enfance ou les enfances, méconnaissance que s'évertuent à pallier les auteurs cités.

Cette approche présente comme découverte scientifique ce qui n'est que l'expression idéologique d'un nouveau rapport sociétal à l'enfant réel. Quand Philippe Ariès, dans ses travaux historiques, a parlé d'une découverte de l'enfance, il ne parlait pas d'une découverte « scientifique » de l'enfance, mais d'une « découverte » réelle, issue d'un nouveau rapport réel à cet enfant, marqué par un acharnement éducatif inédit et typiquement moderne. Peut-on se surprendre, dans

ces conditions, que la sociologie en soit venue à penser cet enfant-là ? Peut-on ignorer que cet enfant « objet de socialisation » ou « objet d'apprentissage » n'est autre que l'enfant moderne ? Peut-on blâmer la sociologie d'avoir objectivé scientifiquement l'enfant sociologiquement objectivé par la réalité, de Durkheim à Parsons, en passant par Piaget et, pourquoi pas, Freud[11] ?

Des réserves analogues doivent être émises à propos des thèses d'Anthony Giddens (1992)[12], pour qui les transformations de la famille correspondent essentiellement à une démocratisation de l'intimité. En conséquence, il appréhende les changements de la famille comme prolongement ou achèvement de la modernité. Je voudrais souligner le problème que cela pose relativement à la conception de l'enfant (et de l'éducation) qui en ressort. Soulignons au passage que son analyse s'appuie sur une conception unilatérale de la modernité comme démocratisation ou individualisation de tous les rapports sociaux qui rend mal compte de son dédoublement entre espace privé et espace public, bref, du clivage entre deux types de rapports. Quoi qu'il en soit, la démocratisation de l'intimité conduit, selon Giddens, à entrer dans un rapport d'égalité avec l'enfant. Il écrit ainsi :

> Une relation entre un parent et son jeune enfant peut-elle être démocratique ? Elle peut et devrait l'être, exactement comme dans le cadre d'un ordre politique démocratique. C'est un droit de l'enfant, en d'autres termes, que d'être traité comme présumé égal à l'adulte. Les actions qui ne peuvent pas être négociées directement avec un enfant, parce qu'il est trop jeune pour saisir ce qui est impliqué, devraient pouvoir faire

---

11. Au Québec, cette défection postmoderne de la sociologie classique de la famille est personnifiée par Renée B. Dandurand qui en est sans contredit la plus illustre représentante. Renée B. Dandurand se situe à l'avant-garde de la recherche, ceci dit sans aucune espèce d'ironie. Depuis une quinzaine d'années, elle s'est intéressée tour à tour à la famille dans son ensemble, au système matrimonial, au divorce et à la monoparentalité. Voilà maintenant qu'elle s'intéresse à l'enfant, à sa construction sociale comme à la manière dont il est souhaité par de potentiels parents. Analysant les hauts taux de divorce, que voit-elle ? Que « la fragilité de la dyade conjugale était en germe dans la séparation des sphères » (1990a : 35) et que les nouvelles législations sur le divorce permettent de mettre fin à des unions *malheureuses* de toute éternité. Constatant l'éclatement de la famille, que voit-elle ? Que la famille existe encore « à condition qu'on accepte de la redéfinir comme une association de personnes autonomes où chacun recherche une maîtrise plus forte de son devenir » (1990b : 60). Constatant la transformation du rapport à l'enfant, elle suggère de cesser de le considérer uniquement sous l'angle de la socialisation, croyant même découvrir que le rapport à la mère, si typiquement moderne, n'est pas très bon pour l'enfant (1994b). Et voyant la société en manque d'enfants, elle n'en croit pas moins préférable ce vrai désir d'enfant contemporain au désir forcé de jadis (1994a). Et ainsi de suite.
12. Je m'attache ici à sa thèse sur l'intimité comme démocratie. Ses considérations, antifoucaldiennes, sur la sexualité, plus intéressantes dans la mesure où il s'y livre à une historicisation de la sexualité, restent en dehors de mon propos.

> l'objet d'une justification contrefactuelle. La présomption est qu'un accord pourrait être obtenu, et la confiance préservée, si l'enfant était suffisamment autonome pour être en mesure de développer des arguments sur un pied d'égalité avec l'adulte. (1992 : 191-192[13].)

Au mieux, cette conception du rapport à l'enfant n'est qu'une illusion. L'espoir théorique que les enfants, ces égaux putatifs, soient éventuellement d'accord avec leurs éducateurs n'est d'aucun secours en face des exigences pratiques liées à l'éducation de ces nouveaux venus qui n'ont jamais demandé à venir au monde et qui, au point de départ, n'ont aucune idée de ce que cela peut « être ». Quand ils auront des enfants à leur tour, ils finiront bien par comprendre que leurs parents avaient raison, mais l'anticipation de ce savoir n'est, pour leurs parents, d'aucune utilité ! En pratique, rien ne nous assure non plus que les individus que sont les parents ne perdront pas leur raison (ce qui leur arrive effectivement) pour entrer simplement dans un rapport de négociation d'égal à égal avec leur enfant. Et on sait déjà ce qui ressort de l'objectivation d'un tel rapport éducatif : l'enfant apprend que tout est négociable, que rien ne tient. Plus généralement, cette vision de la démocratie appliquée à l'éducation des enfants s'appuie sur une conception des rapports entre adultes accomplis pour le moins problématique. L'humanité y apparaît comme une assemblée scientifique décidant de ses orientations en toute rationalité ! Aucune pragmatique de la communication ne permettra de trancher, par exemple, le différend qui nous oppose à Giddens sur l'éducation ! Songeons simplement à la difficulté de faire prévaloir, dans nos institutions d'éducation, un certain idéal humaniste de formation. La conception moderne de l'éducation n'a pas été mise aux voix : on l'a imposée. De la même manière, l'éducation impose aux enfants de finir par ne plus se comporter comme des enfants. Finalement, on pourrait dire que cette conception de l'éducation qui considère l'éduqué comme un égal virtuel a été celle de l'éducation moderne à condition d'ajouter qu'elle a impliqué une autorité éducative, parentale comme professorale, assurée de la justesse civilisationnelle de sa visée. En abandonnant cette visée, Giddens fait simplement la théorie de la pratique des parents contemporains.

---

13. Traduction personnelle du passage suivant : « Can a relationship between a parent and young child be democratic? It can, and should be, in exactly the same sense as is true of a democratic political order. It is a right of the child, in other words, to be treated as a putative equal of the adult. Actions which cannot be negotiated directly with a child, because he or she is too young to grasp what is entailed, should be capable of counterfactual justification. The presumption is that agreement could be reached, and trust sustained, if the child were sufficiently autonomous to be able to deploy arguments on an equal basis to the adult. »

Pour éclairer le nouveau rapport à l'enfant, il y aurait une foule de questions à traiter. On pourrait analyser, par exemple, les nouveaux traités d'éducation « conseillant » aux parents de faire ce qu'ils veulent ou, pire, de laisser les enfants agir à leur goût. Ainsi, du Dr Spock à Françoise Dolto, on pourrait cerner les figures de ce nouveau projet éducatif en le comparant aux manuels d'éducation, scientifiques et populaires, parus à partir du XVIIe siècle. Il faudrait analyser les pathologies juvéniles et, notamment, le cas des jeunes assassins, comme ces jeunes Anglais qui ont tué sans remords un enfant d'à peu près leur âge (cela fait penser à Eichmann et à « *the banality of evil* »). Il faudrait, absolument, analyser en parallèle les problèmes de l'école et ceux de la famille. Le lien organique entre l'école et la famille est fondamental.

J'ai choisi d'aborder plus précisément deux aspects de ce nouveau rapport à l'enfant : la redéfinition des rôles parentaux et le problème de la sous-fécondité. Au-delà de l'abandon évoqué plus haut, la solidarité parentale typiquement moderne entre une mère proche de l'enfant et un père figure d'autorité a éclaté clairement, et pas seulement en raison du divorce des époux. Les familles normales refusent elles-mêmes ce rabattement générique des rôles parentaux. Il me paraît important d'en traiter pour plusieurs raisons. On associe généralement cette transformation à l'éclatement institutionnel de la famille. Or, le phénomène est plus général. Il est lié à la remise en question des genres. Par ailleurs, dans les cercles sensibles à cette transformation, on s'attriste facilement de la disparition de la « figure du père », ce qui est unilatéral et biaisé.

Si le problème de la dénatalité me paraît important, c'est pour des raisons pratiques aussi bien que théoriques. Toutes les sociétés occidentales font face à un problème de natalité et doivent adopter des mesures populationnistes. Or, la légitimité en est facilement remise en cause, soi-disant sur une base progressiste. Il est pourtant évident que, dans la mesure où la reproduction démographique des humains n'est plus assurée et assumée par un dispositif vital biologiquement monté, la preuve en étant que la pratique immémoriale de la sexualité a rendu les signes de fécondité imperceptibles, le renouvellement des populations procède de raisons sociales d'exister, raisons que les personnes ont faites leurs de multiples façons dans l'histoire : poursuivre le culte religieux des ancêtres, assurer la pérennité du patrimoine ou simplement réaliser son genre propre.

Ce précepte sociologique vaut d'autant plus pour la société moderne que, comme l'écrit Ariès, si on peut concevoir la famille sans amour, on ne peut la concevoir sans enfant. *La naissance de la famille moderne inaugure un souci éducatif inédit à l'égard de l'enfant*. C'est la finalité qui noue les nouveaux rapports entre homme et femme, c'est par là qu'elle se trouve articulée à la société globale, c'est ce qui la caractérise par rapport à la famille traditionnelle. On ne saurait concevoir de

remise en question plus radicale de la famille que cette hésitation quant à la place que devrait occuper l'enfant en son sein. Dans cette perspective, il est nécessaire de traiter du problème de la natalité dans le cadre d'une sociologie générale de la famille, en mettant en parallèle des types de familles, des intentions de fécondité correspondantes et des modes de régulation des naissances correspondants.

Le problème de la sous-fécondité

À l'instar des Romains de l'Antiquité tardive, les citoyens modernes ne font plus beaucoup d'enfants et les États sont obligés de les y encourager. Si ce n'est pas la fin du monde, comme on dit, c'est bel et bien la fin d'*un* monde. Cette chute de la natalité dessine le portrait d'un nouveau *régime de fécondité*, distinct du régime moderne que les démographes ont curieusement baptisé « transition démographique ».

Je propose d'établir une distinction entre trois régimes de fécondité où sont associées trois significations de l'enfant, renvoyant à trois modes historiques d'existence de la famille impliquant trois modes de régulation des naissances. C'est, si l'on veut, une proposition de grille de lecture des phénomènes dont le principal avantage est de mettre en parallèle des modes de régulation des naissances avec les intentions subjectives des acteurs.

Outre les problèmes inhérents à la notion même de causalité[14], la principale difficulté pour comprendre la « cause » de la dénatalité est d'ordre normatif. On croit généralement que les développements qui y président sont le résultat du processus moderne d'émancipation et que les indices conjoncturels actuels, variant de 1,2 à 2,1 à la grandeur de l'Occident, sont l'aboutissement de la chute de la fécondité qui a commencé à la fin du XIXe siècle. Plus généralement, on répugne à considérer qu'ils ne résultent pas de l'imparable ascension de l'individualisme, individualisme défini comme autonomisation de la personne vis-à-vis, en dernière analyse, de *toute contingence*. Selon cette logique, on ne voit pas quel obstacle empêcherait cette poussée libératrice

14. Une discussion sérieuse sur la notion de causalité impliquerait un long détour. Pratiquement, la recherche des causes est difficile pour la simple et bonne raison qu'une cause est elle-même causée par une autre, et ainsi de suite. Cependant, une véritable cause devrait faire fi de l'intention des acteurs et agir de l'extérieur de manière contraignante. Ainsi, en un certain sens, la guerre est une cause de la baisse de la fécondité : quand la cause disparaît, on revient à la normale. Mais on ne peut dire que l'éducation ou le travail des femmes soit pareillement une cause. Cela dépend de la signification associée au travail des femmes ou à l'éducation. Au lieu de traquer les causes, il est préférable de s'attarder sur la signification des régimes de fécondité. En l'occurrence, que signifie l'orientation actuelle de la fécondité vers les parités de 0, 1 ou 2 enfants, commencée dès le *baby boom*.

d'atteindre jusqu'à notre humaine condition. Dans une telle perspective émancipatrice, comment supporter l'absurde inégalité qui contraint les femmes à « tendre le dos » pendant neuf mois afin d'enfanter? Bref, l'émancipation individualiste qui pousserait à l'éclatement des familles et à la chute de la natalité serait la même qui aurait accouché de l'idée même de fondation d'une famille et du souci de l'enfant si caractéristiques de l'époque moderne!

Avant même de considérer les chiffres, il faut rappeler que l'idée de la fondation d'une famille est typiquement et entièrement moderne et que, loin de dissoudre les genres, l'idéal du sujet moderne les réorganise, les renforce à certains égards et encourage comme jamais leur réalisation familiale. Et puisque c'est un souci inédit de l'enfant qui préside à cette intention, il serait surprenant que cette tendance ait surgi pour conduire l'Occident dans un régime de fécondité où l'enfant pose problème et n'apparaît plus comme la finalité de l'engagement entre hommes et femmes!

Un autre problème inhérent à toute discussion sur la sous-fécondité actuelle tient au point de repère à adopter pour comparer entre eux les divers régimes démographiques. Implicitement, dans toute discussion sur la chute de la fécondité, on fait référence à de très forts taux de fécondité qui caractériseraient un régime traditionnel, à des taux un peu moins forts pour un régime moderne et à des taux très bas pour la situation actuelle. Or rien ne nous permet de fixer à un nombre x d'enfants un régime de fécondité traditionnel et à un nombre y un régime de fécondité moderne. Une tendance à la baisse des taux de fécondité ne signifie pas un changement de régime démographique. Des moyennes de 8, ou 6, ou 4 enfants/femme peuvent très bien correspondre à un régime de fécondité traditionnel. Louis Henry parle d'une descendance théorique finale des familles pour lesquelles la durée de l'union était connue de 4 à 5 enfants en moyenne[15]. On est loin de ce que les démographes, après lui, ont appelé une *fécondité naturelle* oscillant autour de 8-9 enfants/femme en moyenne (et vérifiée chez les Huttérites, les Canadiens français, les Bengali, et aujourd'hui, dans la bande de Gaza)[16].

Le seuil de renouvellement de la population, estimé à 2,1 enfants par femme par les démographes offre apparemment un point de repère fiable, avec quelques réserves. Il n'y a aucune raison de contester

15. Voir Alain Bibeau et Jean-Pierre Bardet, « Mesures de la fécondité », *Histoire de la population française*, tome 2, *De la Renaissance à 1789*, Paris, PUF, 1988.

16. D'ailleurs, ces taux de fécondité « naturelle » sont trop localisés et ponctuels pour être considérés comme naturels. Ils sont liés pour une part au sentiment de vivre dans une enclave : en tant que minorité religieuse, ou *race de monde*, ou peuple dominé, etc. Gérard Bouchard (1996) a bien montré comment les conditions de vie à la frontière, dans le Nouveau monde, favorisaient de tels taux de fécondité.

le fait qu'une société est malade si elle ne se reproduit pas elle-même car elle existe comme totalité *sui generis*, quelle que soit la manière dont la fécondité est régulée dans le détail. L'hypofécondité[17] signale un problème analogue à la sous-fécondité des citoyens de l'Empire qui a marqué le début du déclin de l'Empire romain. Cela dit, il ne s'ensuit pas que cet indice chiffré nous permette de discriminer entre deux régimes de fécondité. Il est possible d'imaginer, par exemple, une société très civilisée et pas du tout anomique où *toutes* les femmes auraient chacune deux enfants sans qu'un tel comportement nous signale un problème social quelconque.

La limite du seuil de renouvellement des populations est moins fiable que l'on croit quand on la projette dans le passé. Le chiffre magique de 2,1 étant absolument solidaire d'un taux de mortalité négligeable avant 50 ans, il fallait, dans la première moitié du XXe siècle, sans parler des siècles précédents, des taux de fécondité nettement supérieurs à 2,1 pour assurer le renouvellement de la population. Un démographe a par exemple calculé que la *descendance finale des générations nécessaire pour assurer leur renouvellement aux conditions de mortalité réellement vécues par elles* n'a jamais été inférieure, en France, à 2,5 jusqu'en 1922 (elle était de 3,32 enfants/femme en Italie pour la génération de 1901)[18].

Le chiffre magique de 2,1 enfants/femme n'est finalement d'aucune utilité quand il est question de se faire une idée concrète de la répartition des naissances. Jamais les enfants réels ne se trouvent répartis en moyenne sur la *totalité des femmes d'une génération*, ne serait-ce qu'en raison de la mortalité. Dans le Québec prolifique du début du XXe siècle, où le pourcentage d'infécondité finale a oscillé entre 20 et 30 %, le nombre bien réel d'enfants que devaient avoir en moyenne les femmes *qui enfantent*, pour que soit assuré le renouvellement de la population, est de *trois et non de deux*. Pour toute société où 20 % des femmes n'auront pas d'enfants, ce qui, sauf pour les années du baby boom, semble avoir été la *norme* au Québec et en Ontario depuis le dernier tiers du XIXe siècle, ce sont 2,6 enfants/femme que doivent avoir les mères de familles fécondes pour compenser l'infécondité finale d'un cinquième de leurs consœurs, soit en moyenne des familles de deux ou trois enfants. On pourrait reprendre le même procédé pour « soustraire », sans préjudice, de la moyenne des familles les femmes n'ayant qu'un seul enfant, pour mesurer la charge familiale réelle incombant aux familles de deux enfants et plus. Si 10 % des femmes

17. L'expression est de Jacques Henripin. On lira avec profit son article « L'hypofécondité et son contexte » dans le *Traité des problèmes sociaux*, publié par l'IQRC sous la direction de Fernand Dumond, Simon Langlois et Yves Martin en 1994.
18. Voir à ce sujet Sardon (1990).

n'ont qu'un seul enfant, alors la charge familiale des 70 % de femmes qui restent remonte à environ 3 enfants en moyenne.

Je suggère d'examiner les tendances démographiques actuelles à partir de données sur la descendance finale des générations en regroupant les données en fonction de la *taille des familles* et non pas selon des moyennes d'enfants par femme ou encore à partir de l'indice du moment[19]. Outre la grande précision des données, moindre pour les dernières générations de femmes n'ayant pas complété leur période de fécondité, elles permettent de visualiser trois régimes de fécondité qui se sont succédé. Il est important de lire ainsi les données (selon la taille des familles) pour une raison simple, mais fondamentale : l'intention fondatrice des époux, dans la famille moderne, est la caractéristique la plus marquante de cette institution, autant en comparaison de la famille traditionnelle qui est un continuum éternel, que des couples contemporains dont l'engagement familial ne va plus de soi. *Cette famille intentionnellement fondée devrait apparaître statistiquement.*

Ce sont de telles données que j'ai regroupées dans le Tableau 1[20]. Elles permettent de distinguer, il me semble, trois régimes différents de

---

19. Hervé Le Bras (1995) a raison d'insister sur les correctifs à apporter à l'indice du moment. Si ces corrections permettent de fines interprétations des différences pointues entre pays européens, elles ne sauraient nous faire oublier que la natalité a chuté en général sous le seuil de renouvellement des populations.

20. Les données de ce tableau sont tirées des recensements canadiens effectués depuis 1941. Les chiffres correspondant aux générations de femmes nées à partir de 1922 jusqu'à 1966 sont tirés des données du recensement de 1991. Pour les générations de femmes nées en 1916 et avant, j'ai utilisé les données des recensements de 1981, 1971, 1961 et 1941. Mais alors que, dans les données de 1991 nous renseignent sur les femmes célibataires (celles qui ont eu des enfants et la grande majorité qui n'en ont pas eu), les recensements précédents ne disent rien sur la fécondité des femmes célibataires. Pour les générations de femmes nées avant 1917 et restées célibataires, ces chiffres ont dû être estimés. J'ai appliqué à chaque génération les taux de fécondité pour les célibataires des femmes qui, en 1991, avaient 70 ans et plus. Les chiffres qui figurent sous la colonne de zéro enfant incluent donc les femmes célibataires et les femmes mariées restées sans descendance. Je n'ai pas cru bon de séparer ces deux catégories pour la simple et bonne raison que tant que la fécondité est essentiellement une fécondité légitime (ce qui commence à changer dans les années soixante), les célibataires sans enfant et les femmes mariées sans enfant se répartissent toujours à peu près également.
Pour les trois cohortes quinquennales de 1952-1956, 1957-1961 et 1962-1966, les descendances finales sont partiellement estimées. Pour y parvenir, j'ai procédé de la façon suivante : j'ai appliqué les données du Bureau de la Statistique du Québec (document de 1995) concernant les taux de fécondité par groupe d'âge à chaque groupe quinquennal. Ainsi, pour les générations de 1952-1956, qui étaient âgées de 35 à 39 ans au moment du recensement, j'ai appliqué pendant 2,5 ans le taux de fécondité de leur propre groupe d'âge (données de 1993, ce qui est assez proche de leur réalité), puis le taux de fécondité des femmes de 40 à 44 pendant cinq ans. Je remercie le professeur André Piérard, de l'Université du Québec à Montréal, de m'avoir conseillé dans ce travail.

fécondité, renvoyant chacun à trois moments historiques différents d'existence de la famille, et à trois modes différents de régulation de la fécondité. Les brèves remarques qui suivent visent à justifier cette affirmation. Le Tableau 1 se lit comme suit. Les chiffres placés à l'horizontale représentent la *taille des familles*. Les chiffres placés à la verticale représentent *la génération des femmes* qui ont eu ces enfants, l'année de naissance des mères, donc, et pas celui des enfants. Enfin, les chiffres sont distribués, pour chaque génération, entre les femmes québécoises et les femmes ontariennes. Cette comparaison entre le Québec et l'Ontario est courante au Canada. Le Québec représentant une population essentiellement francophone et catholique, l'Ontario représentant une population essentiellement anglophone et protestante.

Tableau 1. *Répartition de la taille des familles, en pourcentage, selon la génération et la province d'origine des mères*

	Nombre d'enfants par femme en pourcentage								
Génération	0	1	2	3	4	5	6 +	Descendance finale	
1877 et –	22,8	5,7	6,0	6,2	6,1	6,1	41,4	5,6	Québec
	24,2	11,2	12,8	11,5	9,9	6,8	21,7	3,5	Ontario
1877-1886	23,1	6,8	7,1	6,9	6,6	6,2	43,2	5,4	
	25,8	13,7	15,1	12,6	9,9	6,7	16,0	3,0	
1887-1896	23,9	7,9	8,3	7,7	6,9	6,2	38,7	4,9	
	25,6	15,2	17,3	13,5	9,3	6,2	12,5	2,8	
1897-1901	27,8	8,7	9,4	8,8	7,3	6,4	31,1	3,79	
	23,9	15,4	19,1	14,1	9,3	6,0	11,7	2,47	
1902-1906	29,9	10,0	11,5	9,3	7,8	6,2	24,0	3,40	
	24,8	16,3	20,2	14,2	8,8	5,4	9,9	2,39	
1907-1911	30,0	10,9	13,1	10,4	7,9	6,1	21,2	3,17	
	23,9	17,2	22,9	14,1	8,3	5,0	8,4	2,34	
1912-1916	26,8	10,4	13,5	11,7	9,2	7,0	21,3	3,12	
	20,9	16,1	23,7	16,3	9,4	5,1	8,1	2,42	
1917-1921	22,4	18,5	14,6	13,1	10,5	7,9	21,7	3,28	
	17,7	14,1	24,0	17,9	10,9	6,1	9,0	2,59	
1922-1926	19,4	8,7	15,0	14,7	12,2	8,9	21,1	3,35	
	13,5	11,7	23,5	19,9	13,0	7,3	11,0	2,76	
1927-1931	17,6	9,1	16,5	16,3	14,1	9,3	17,2	3,29	
	12,2	10,0	23,0	21,2	14,3	8,1	11,2	2,96	
1932-1936	16,2	19,3	20.3	19,7	14,1	8,6	11,9	2,98	
	10,6	9,3	23,9	23,4	15,5	8,1	9,3	2,92	
1937-1941	15,3	11,6	27,7	22,4	11,9	5,8	5,4	2,29	
	11,2	10,1	29,1	25,1	13,2	6,0	5,3	2,63	
1942-1946	16,5	15,0	35,5	20,6	7,9	2,7	1,8	2,05	
	13,2	12,2	37,4	23,3	8,9	2,9	2,0	2,21	

1947-1951	18,4	17,1	39,5	18,3	4,8	1,2	0,6	1,81
	15,5	14,1	41,2	20,5	6,2	1,6	0,8	1,97
1952-1956	21,8	19,1	38,8	15,9	3,4	0,7	0,4	1,64
	19,5	15,4	39,0	19,2	5,1	1,1	0,6	1,81
1957-1961	26,7	22,8	34,4	13,3	2,3	0,4	0,2	1,44
	26,8	19,9	33,3	15,4	3,5	0,7	0,3	1,52
1962-1966	37,6	28,5	24,8	7,8	1,0	0,1	0,1	1,07
	40,0	26,2	23,6	8,4	1,4	0,2	0,1	1,07

L'opposition entre les régimes traditionnel et moderne ressort clairement de la comparaison des données québécoises et ontariennes de la génération 1877 et moins, le Québec figurant dans ce cas le régime traditionnel : on ne décèle dans cette dispersion quasi aléatoire de la taille des familles *aucune intention précise, ni dans un sens, ni dans l'autre*[21]. Il est surprenant, mais significatif, de constater que les données ne présentent pas une concentration de la taille des familles vers les grandes familles. Le régime de fécondité traditionnel n'est pas caractérisé par les très grandes familles, mais par l'absence de régulation *subjective* de la taille de la famille. C'est l'institution matrimoniale, du fait même de son existence, qui joue, dans et pour la société, le rôle de régulateur de la fécondité. Les acteurs sont conscients de ce rôle et l'assument intentionnellement. Jacques Dupâquier montre bien que l'on utilise, très consciemment, l'institution matrimoniale pour assurer la stabilité démographique de la société. En règle générale, elle est fermée, ou plutôt, le nombre de places disponibles sur le marché matrimonial est fixe, dans la mesure où « en gros, la famille correspond au ménage, le ménage au feu, le feu à la tenure avec sa maison » (1988 : 432). On parlera d'une *régulation objective de la natalité*.

Dans un tel régime, les déterminants de la fécondité sont objectifs : la durée de l'allaitement, l'âge au mariage, la durée de l'union (mortalité), le taux de nuptialité, et ainsi de suite. Une fois entrée dans l'institution matrimoniale, la natalité suit un cours en quelque sorte naturel. Le régime moderne de fécondité orienté fortement vers la famille finie et ouvrant la nuptialité à toutes les subjectivités se démarque clairement du *conservatisme* de la fécondité traditionnelle[22]. La société tradi-

21. Voici les données complètes pour le Québec pour la même cohorte : 21,9 % des familles ont entre 6 et 9 enfants (moyenne 5,5 %); 19,6 % entre 10 et 14 (moyenne 5,0 %); 4,9 % des familles ont 15 enfants et plus.

22. Incidemment, il est raisonnable de penser que la taille moyenne des familles dans une société traditionnelle où l'institution matrimoniale est moins ouverte mais où la fécondité suit son cours naturel, et dans une société moderne où l'institution matrimoniale est plus ouverte mais où la fécondité est limitée subjectivement, peuvent se confondre en étant identiques. D'où la nécessité de distinguer le mode de dispersion de la taille des familles.

tionnelle se reproduit en contrôlant strictement l'institution matrimoniale et se contente de se reproduire.

La première et la plus claire caractéristique d'un régime de fécondité moderne est la finitude de la taille de la famille qui témoigne d'une claire intention d'*empêcher la famille*, à un moment donné. Cela correspond tout aussi clairement au fait que la famille moderne est *fondée* par les époux, au lieu d'être le mode d'insertion éternel des sujets dans l'existence. Cette intention est reconnaissable dans le Tableau 1. Dès les années 1877, l'Ontario est embarquée dans un régime moderne de fécondité. Cette transition moderne, au Québec, est claire au tournant du siècle. Par simple transposition de la situation québécoise à l'Ontario, on peut facilement supposer que celle-ci est dans une situation de régulation subjective de la fécondité depuis au moins les années quarante. En effet, le Québec a « rattrapé l'Ontario » de 1877 seulement avec la génération des femmes nées en 1902-1906. Trente ans d'intervalle séparent ces deux moments, le premier de clair régime traditionnel de fécondité, le second de clair régime moderne de fécondité. Supposer que les Ontariennes étaient dans une situation de régulation subjective de la fécondité avec la génération de 1840 est donc une estimation conservatrice.

Ce sont dès lors des intentions subjectives qui contribuent à la limitation de la taille de la famille et non, comme auparavant, des facteurs objectifs. Ceux-ci continuent à jouer, mais ils ne sont plus les déterminants de la fécondité. À partir de là, les facteurs qui seront déterminants dans la régulation des naissances seront essentiellement des éléments liés au mode de vie propre à la société « bourgeoise ». En ce sens, les déterminants de la fécondité peuvent être qualifiés de *culturels*. La fécondité différentielle exprime, au fond, l'extension à toute la société d'une pratique familiale issue des milieux bourgeois. Toutes les études de démographie essayant de mettre en rapport le travail des femmes, le niveau d'éducation, la confessionnalité, la différence ville-campagne, etc., ne font que mesurer, à partir de différents indices jamais universalisables, le degré d'embourgeoisement de la société.

Il est difficile de se donner une définition précise du comportement majoritaire. L'idée de base est la décision de terminer la famille, à un moment donné, limitation qui reste entièrement inscrite dans le cadre d'un projet familial. Nous savons que, dès le XVIe siècle, la régulation subjective des naissances a été pratiquée dans la Genève calviniste, selon les études de Louis Henry. On sait aussi que la contraception fut pratiquée dans le petit village anglais de Collyton dès le XVIIIe siècle. Le cas de Rouen est bien documenté : alors que la fécondité des bourgeoises de Rouen fut plus élevée que dans la campagne environnante pendant longtemps, à cause de la mise en nourrice massive des nouveau-nés, elle connaîtra une chute drastique de 2

enfants/femme en moyenne sur 140 ans. Elles y sont parvenues en arrêtant de faire des enfants à un moment donné de leur vie. On le sait parce que les intervalles génésiques ne diffèrent pas, mais l'âge à la dernière maternité, oui.

En dépit des taux de fécondité relativement élevés, entre 3 et 4 enfants/femme en moyenne, il faut insister sur le fait que la concentration de la taille de la famille sur trois ou quatre grandeurs numériques (de 1 à 3 ou de 2 à 4) implique une contraception efficace. On ne peut absolument pas passer du régime de fécondité traditionnel tel qu'exemplifié par la génération 1877 et moins (Tableau 1) à un régime moderne *sans le vouloir*! Il faut pour cette raison réserver l'idée de limitation des naissances, l'idée de contraception ou de régulation subjective à la famille moderne, c'est-à-dire bien avant que la pilule ou le stérilet soient massivement utilisés. Le Québec est passé d'un régime traditionnel avec une descendance finale de cinq à six enfants par femme en moyenne, à un régime à descendance finale moyenne de 3 enfants/femme, *sans la pilule*. Cela dit, cette limitation des naissances se faisait dans le cadre d'un projet bien établi, intériorisé et jamais remis en question de *fondation d'une famille. C'est la taille de la famille qui est limitée et non son existence qui est remise en question*. Historiquement, cela correspond à la période où les femmes vont à confesse pour se faire pardonner d'empêcher la famille et vivent le tourment de peser la justesse de leur décision.

Même si le chiffre de prédilection de deux enfants s'affirme dès le début comme mode dominant (dès la première génération de femmes ontariennes, même s'il manque plusieurs générations), la taille des familles est étalée sur un bon nombre de grandeurs. Alors que la taille des familles était dispersée de façon presque aléatoire dans le régime traditionnel, l'intention familiale précisément concentrée dans le cas moderne est étalée sur trois, quatre ou cinq groupes de parité allant de 1 à 5 enfants, on devrait peut-être dire, de 1 à 4 enfants. En effet, même si cette interprétation est hasardeuse, les données montrent que la famille de cinq enfants diminue en importance dans les parités ontariennes et se stabilise dans les données québécoises. Alors que la famille de quatre enfants connaît une progression au Québec, au moment même où il effectue sa transition démographique, alors qu'elle reste relativement stable en Ontario, dont la stabilisation démographique moderne date déjà. Si on regarde les données québécoises, la part occupée par les familles de quatre enfants augmente de 1877 à 1941, pour ensuite chuter drastiquement. Quoi qu'il en soit, le comportement majoritaire des femmes québécoises ou ontariennes est un comportement *familial*, s'étalant de 1 à 4 ou de 2 à 5 dans le cas du baby boom.

Une autre façon d'exprimer ce comportement majoritaire est l'écart à la norme de 2 enfants. Si le chiffre magique de 2 enfants par femme s'affirme dès le début, les pourcentages des familles de 3 restent relativement proches et, en tout cas, augmentent constamment. À partir des années 1940, le nombre 2 devient deux fois plus important que la parité de 3, qui tend carrément à disparaître, ou en tout cas à devenir un comportement très minoritaire. Par rapport à avant, c'est la concentration des naissances sur quelques groupes de parité qui est différente. Par rapport à aujourd'hui, c'est la précision chirurgicale des parités visées qui fait la différence.

Si cette interprétation est juste, on peut affirmer que l'Occident vit sous un régime démographique moderne, impliquant une limitation active de la famille, depuis le XVIe siècle. Nos connaissances, bien que sporadiques, de la démographie permettent de le supposer, mais cette supposition est fondée surtout sur la coïncidence de cette autolimitation avec la finalité éducatrice bourgeoise. Si maintenant on accepte d'établir l'année 1950 comme point de repère du début de la sous-fécondité, on peut dire que l'Occident aura vécu un bon trois siècles sous un régime de fécondité moderne. Les transformations actuelles doivent donc être comprises en comparaison de trois siècles de contraception, et non de 50 ou 75 ans !

Pour éclairer la situation actuelle et centrer la discussion sur l'essentiel, j'attire d'abord l'attention sur les très forts pourcentages d'infécondité finale pour toutes les générations de femmes québécoises et ontariennes depuis le dernier tiers du XIXe siècle, sauf pour les générations responsables du baby boom. Ces chiffres se répartissent à peu près également entre les femmes restées célibataires toute leur vie et les femmes mariées demeurées sans enfant. À partir des années cinquante, le ratio change, mais l'importance de la fécondité « illégitime » rend caduque cette différence. Il y aurait sans doute lieu de faire la différence entre l'infécondité des années 1877-1950 et l'infécondité actuelle. Sans doute l'infécondité de la fin du XIXe et du début du XXe siècle est-elle largement involontaire. Cependant, il n'est pas certain qu'il en était ainsi. D'abord, bien qu'un certain nombre, au Québec, de femmes infécondes provienne des larges cohortes de religieuses, il n'est pas dit que, dans leur cas, le renoncement à la famille ne fut pas en quelque sorte joyeux et assimilable à un « choix de carrière ». En ce qui concerne les femmes ayant eu leur famille dans les années trente, il est certain qu'il s'agit d'une infécondité plus volontariste. Quant à aujourd'hui, on pourrait supposer que de nombreuses femmes restées infécondes le sont par la force des choses : au moment où elles auraient voulu un enfant, leur compagnon de vie ne voulait pas, plus tard il y a eu le travail, les querelles, et ainsi de suite. Dans le cadre des présentes considérations, cette différence n'est pas impor-

tante. Du strict point de vue de l'apport (négatif) de cette infécondité finale à la fécondité globale, il faut insister sur le fait que la fin du XIXe et la fin du XXe siècle se ressemblent. Le cas est patent en ce qui concerne la première génération de femmes québécoises qui ne se renouvellera pas, celle de 1942-1946.

La baisse de la descendance finale sous le seuil de renouvellement de la population s'est produite chez les générations de femmes les moins infécondes. Elle s'est produite, par contre, dans les générations où s'affirme massivement pour la première fois (plus d'une femme sur trois), la famille de deux enfants. Considérons les données de la génération des femmes québécoises nées de 1942 à 1946. Premièrement, il s'agit d'un des plus bas taux d'infécondité finale du siècle et demi représenté dans ce tableau. Ensuite, une femme sur cinq a une famille de trois enfants, ce qui est quand même considérable. Enfin, un peu plus de 12 % des femmes ont quatre enfants ou plus. Malgré tout, la descendance finale des femmes de cette génération, pour la première fois, franchit la barre du 2,1. Ces chiffres donnent une idée on ne peut plus claire des enfants qu'il faut faire pour en faire en moyenne 2,1 par femme. On reviendra plus loin là-dessus, mais il devrait être clair que les taux d'infécondité ne jouent mathématiquement aucun rôle dans la chute de la natalité sous le seuil de remplacement des populations.

En comparaison des régimes traditionnel et moderne, le régime de fécondité postmoderne se caractérise par la précision chirurgicale de son intention procréatrice ! Ce qui apparaît là, ce n'est plus la taille d'une famille, mais la décision de *vivre l'expérience de la parentalité*, une fois ou deux, quand on le décide. Les chiffres du tableau suggèrent que plus de 90 % des femmes auront 0, 1 ou 2 enfants. Mettons les choses au mieux. Imaginons une situation où 1 femme sur 4 demeure inféconde (estimation conservatrice), 1 sur 4 a un enfant (estimation réaliste), 1 sur 4 en a 2 (estimation conservatrice) et 1 sur 4 en a 3 (estimation idéalistement optimiste !), ce qui donne, si on les additionne : 0 + 25 + 50 + 75 = 150 enfants pour 100 femmes, soit un indice synthétique de fécondité de 1,5. Si les données annuelles n'en sont pas rendues là, c'est que participent encore à la somme des taux des femmes appartenant à des générations (de 1947 à 1956) où les parités de 3 ou 4 enfants sont encore courantes. Rien, cependant, ne me paraît pouvoir venir contrecarrer la tendance à une disparition pratique des parités de 3 enfants. On peut d'ores et déjà mettre un x sur les parités de 4 enfants.

Cette massive concentration de la fécondité autour de 0, 1 ou 2 enfants dessine la transformation de l'engendrement en projet existentiel. Les couples, ou les individus, veulent vivre l'expérience d'avoir un enfant. Cette nouvelle construction sociale de la « parentalité » rend d'abord la naissance d'enfants assimilable à un projet de vie qui, dès

lors, devient comparable à d'autres expériences existentielles : un projet de carrière, un projet de vie de couple, un projet de voyage. C'est cette assimilation de l'enfant à une expérience existentielle qui change la donne de la fécondité. D'abord, l'existentialisme du projet l'établit à égalité d'une série d'expériences tendant à l'exclure carrément. C'est quand l'enfant est ainsi assimilé à une expérience existentielle, souhaitable mais comparable à d'autres, que le choix entre la carrière et l'enfant peut se poser. D'où les forts taux d'infécondité finale associés à ce régime démographique. Ensuite, cette construction sociale particulière conduit précisément à avoir 1 enfant ou deux. Puisqu'il s'agit de savoir ce que ça fait que d'être parent, on le sait fort bien avec 1 ou 2 enfants !

Si les enfants arrivent au terme d'un projet existentiel, il n'est pas certain que ceux qui les ont se considèrent comme des parents, au sens des parents-éducateurs modernes. Marie-Blanche Tahon, dans *La famille désinstituée*, insiste sur cette réduction de la fonction parentale au profit d'une projection narcissique de soi dans l'enfant de la part des « parents ». Comme elle l'écrit, « c'est de l'école qu'est attendu l'apprentissage de la discipline » (1995a : 122), les parents se concevant davantage comme des partenaires de l'enfant[23]. Ne peut-on d'ailleurs pas considérer que la monoparentalité reflète, en partie, le fait que l'expérience existentielle de la « parentalité » a comme support réel un individu ?

La *stérilité permanente* est la condition de base de ce nouveau régime. C'est l'engagement envers un projet familial qui ouvre la porte aux enfants, et non l'impossibilité d'empêcher la famille. Les données sur l'infécondité finale des femmes de 1877 à 1921 sont assez parlantes à cet égard. Tant que ce projet est stabilisé, il peut en venir un de plus sans que cela pose de problèmes. Une bouche de plus à nourrir n'a jamais fait mourir personne, c'est ce qu'on se disait, et on agissait en conséquence. Aujourd'hui, on a très exactement le nombre d'enfants qu'on veut, quand on peut réunir les conditions nécessaires pour le décider (un partenaire, et le moment dans la vie). La procréation artificielle peut toujours faire, le cas échéant. Même si la situation décrite par la citation suivante est sans doute exceptionnelle et plus américaine qu'européenne, elle montre qu'il y a chez les femmes québécoises une stérilisation systématique passé le nombre d'enfants voulu :

---

23. Marie-Blanche Tahon distingue, comme je le fais ici, une séquence de sens de l'enfant. Dans la société traditionnelle, l'enfant apparaît comme attaché à la reproduction économique de la famille *(main d'œuvre ou bâton de vieillesse)*, dans la société moderne, il incarne l'*espoir des parents* alors qu'aujourd'hui, avoir un enfant prouve aux parents qu'ils s'aiment. Je suis d'accord avec la différence de signification que représente cette triade, mais j'ai des réserves sur l'allure « utilitariste » des deux premières figures.

> Ainsi, selon une enquête de 1982, alors que 26,5 % des couples à un enfant sont stérilisés, que 56,6 % à deux enfants et 75,6 % à trois enfants sont dans la même situation, la probabilité qu'ils aient, selon l'expérience contemporaine de la fécondité, un autre enfant est de 75 % pour ceux à un enfant, de 36 % pour ceux à deux enfants et de 24 % pour les couples de trois enfants. Vu dans une perspective transversale, sauf un 7-8 % de couples avec deux enfants, les couples qui n'auront pas d'autres enfants sont ceux qui sont stérilisés[24].

Dans un tel régime de fécondité, les facteurs devenant déterminants sont des histoires de vie singulières. Dans la mesure où la décision de vivre ensemble, pour un homme et une femme, n'équivaut plus à fonder un foyer, l'engagement envers l'autre devra d'abord être stabilisé, éprouvé, avant que puisse sérieusement être envisagé le projet d'enfant, si jamais il l'est, ce qui semble ne pas être le cas une fois sur trois, au moins. Une femme peut par exemple avoir un très vif désir d'enfant sans pouvoir le réaliser car, au moment où elle disposait d'un partenaire d'accord avec l'idée, elle débutait sa carrière, et, au moment où elle se sent prête, le partenaire ne l'est plus.

Gilles Houle et Roch Hurtubise (1991) ont étudié un corpus de lettres d'amour qui confirme nos avancées sur le sens de l'engagement conjugal. Ils ont cherché à connaître le sens de l'enfant pour les couples canadiens-français du milieu du XIXe au milieu du XXe siècle. L'analyse du corpus permet de distinguer trois périodes. Le critère de discrimination est la place de l'enfant dans la correspondance. Au cours de la première période, qu'ils assimilent à la société traditionnelle[25], il n'est à peu près pas question des enfants à naître tellement cela va de soi. Au cours de la seconde période, le projet d'enfant, s'il est discuté, va de pair avec une limitation anticipée de la taille de la famille et les discussions entre les futurs époux tournent autour du report du premier enfant lié à l'établissement en ménage et à la limitation de la taille de la famille pour bien les élever et pouvoir les aimer. Dans la dernière période considérée, les références à l'enfant disparaissent au profit des projets de vie de couple. Ici, il n'est plus question de fonder une famille mais de vivre un projet de couple. La naissance d'enfants a

---

24. Données tirées de Simon Langlois *et al.* (1990 : 125).
25. Cette caractérisation de la famille canadienne-française comme « traditionnelle » pose problème. Historiquement, la Nouvelle France a été peuplée des colons provenant du Nord et de l'Ouest de la France, soit les régions où les familles étaient le plus égalitaires (selon la typologie de Le Play), les plus modernes, donc. La Conquête, en bloquant l'ascension dans la société civile et politique, a fait refluer toute la vie dans une sociabilité familiale. D'où l'importance des liens de famille et la présence des taux de fécondité « naturelle ». Gérard Bouchard a montré récemment que l'indice marital de fécondité moyen, au Saguenay, du milieu du XIXe siècle au début du XXe était de 11 enfants par femme.

divorcé de la vie de couple. Ce sont deux questions différentes. Alors que dans la période précédente, le mariage était explicitement lié à une intention fondatrice, il n'en est plus question.

Il n'y a pas à se surprendre que les études sur la fécondité s'orientent dans le sens d'une mise en rapport de l'histoire individuelle avec la décision d'avoir un enfant. La démographie historique française a concentré sa réflexion sur la compréhension des déterminants objectifs de la fécondité. La sociologie classique a tenté de comprendre le rapport entre toutes sortes de conditions de vie (études, travail, région, langue, religion, revenu, etc.) et la natalité. Aujourd'hui, les sociologues tentent de comprendre comment vient le « désir d'enfant ». Ce désir était supposé permanent auparavant et c'est sa réalisation plus ou moins grande qu'on tentait d'expliquer. Aujourd'hui, son existence étant détachée de la réalisation du genre, on essaie de comprendre comment il survient, ou pas !

Le problème de la sous-fécondité occidentale est lié au fait que la natalité est désormais assimilée à une expérience existentielle dont on a vite fait le tour après deux enfants, voire après un seul. La régulation des naissances a été assumée, dans la société moderne, par les couples eux-mêmes dans la mesure où leur engagement visait précisément la fondation d'une famille, manière pour chacun de réaliser son genre. La régulation de la natalité est désormais assumée par la société dans sa totalité. Les politiques familiales des divers États, l'encouragement au troisième enfant, ne signifient rien d'autre. Cela n'est pas dramatique, mais c'est nouveau. Voici un tableau typologique qui résume les caractéristiques décrites ci-dessus.

RÉGIME DE FÉCONDITÉ	Traditionnel	Moderne	Postmoderne
FIGURE DE L'ENFANT	Héritier	Individu	Projection de soi
DÉTERMINANTS DE LA FÉCONDITÉ	Objectifs	Culturels	Idiosyncrasiques
CONTRACEPTION	Absence	Limitation	Stérilité levée ponctuellement
INSTANCE RÉGULATRICE	Famille (lignée)	Parents	Individu
EXPRESSION QUANTITATIVE	Dispersion aléatoire	Concentration de la taille	Modes non familiaux dominants

Le tournant des années soixante

Louis Roussel est, de tous les sociologues et démographes, celui qui s'est le plus attardé à comprendre le tournant des années soixante.

Sans fétichiser l'année 1965, car après tout, ce qui a commencé à se produire là se reproduit sans cesse depuis, il reste qu'y a pris place le revirement de tous nos indices démographiques, à la grande surprise des spécialistes de la discipline. La chronologie du phénomène fait partie de celui-ci : elle révèle en partie ce qu'il y a à comprendre. Or, la ponctualité du revirement[26] pose un défi à l'analyse dans la mesure où ce changement, comme y insiste Roussel, concerne tous nos indices démographiques simultanément, les comportements collectifs qu'ils expriment et toute la culture qui les soutient. Au beau milieu des années soixante, les tendances multiséculaires que décrivent les courbes de nuptialité, de natalité, de divortialité s'inversent, et tout un univers familier paraît sombrer dans l'anormalité. Ce qui est curieux, et fascinant, c'est qu'un changement d'époque global semble s'être produit, à telle heure, tel jour, telle année ! « Pourquoi en 1965 », se demande Louis Roussel ? Constatant que cette année correspond à l'arrivée à l'âge adulte de la génération du baby-boom, il finit par affirmer, interrogatif, que quelque chose a sans doute changé dans l'éducation des enfants.

Celui qui a apporté l'interprétation la plus convaincante de ce changement d'époque au déploiement précis comme une éclipse solaire est l'« essayiste » François Ricard dans son livre *La génération lyrique. Essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom* (1992). Pour le sociologue ou le démographe, son ouvrage a cependant un petit côté agaçant. Contre la Science, ses Chiffres et la Vérité quasi religieuse censée en émaner, cet *essai* paraît doté de qualités d'une supériorité... ontologique ! En outre, il y a une affectation certaine dans la pose essayiste de François Ricard. Comme on le verra, cet ouvrage s'appuie sur une interprétation très fine du baby-boom : Ricard connaît tous les chiffres, n'en cite à peu près pas, mais n'en appuie pas moins son « essai » sur une interprétation quantitative du baby-boom très pointue[27].

Plus sérieusement, l'ouvrage de Ricard s'attache à bâtir un pont compréhensif entre le monde de l'avant et de l'après-guerre. Il s'intéresse aux années soixante comme révélateur du siècle. Il faut

---

26. Ponctualité qui a donné sa vraisemblance aux interprétations expliquant les changements de tendance par des causes extérieures comme la pilule ou les modifications du droit. Par ailleurs, c'est l'effet de génération réel qui a longtemps rendu très attirante l'hypothèse d'Easterlin. Pour une critique de toutes ces explications partielles, je renvoie à l'article décisif de Louis Roussel (1987).

27. Il semble bien que la seule source démographique de Ricard soit l'ouvrage de Landon Y. Jones *Great Expectations*, qui s'abreuve lui-même à Norman B. Ryder, le démographe américain qui a produit l'analyse la plus fine du baby-boom en montrant l'apport des différentes cohortes. Ricard paraît ignorer les thèses de Louis Roussel, n'y faisant nulle part référence.

d'autant y insister qu'au Québec, où son ouvrage a paru, il a été assimilé au débat interne à cette société concernant la place des baby boomers dans l'État issu du grand bouleversement des années soixante qu'on a appelé *a posteriori* la Révolution tranquille. Or, l'ouvrage de Ricard porte sur le XXe siècle occidental, sa préoccupation est le Monde et son objet est le changement d'esprit inauguré par la *génération lyrique*[28] dans les années soixante.

Sa thèse a ceci de particulier qu'elle comprend le baby-boom non à partir de sa postérité ou de ses conséquences, mais à partir de son antériorité et de l'actualité de l'intention qu'il manifeste. Pour Ricard, le baby-boom manifeste d'abord la *liberté* de ses « concepteurs ». S'il comporte une part de rattrapage et si, au total, la descendance finale des jeunes femmes n'y sera pas significativement différente de celle de leurs propres mères, il reste que les parents des premiers-nés des baby boomers ont décidé d'avoir très tôt, rapidement et de terminer vite, toute leur famille. De s'en débarrasser, en quelque sorte, et de passer à autre chose.

Cette conception et l'intention qu'elle manifeste éclairent ce que sera la famille pour eux comme elle déterminera l'éducation transmise à leurs enfants. Ayant grandi pendant la crise et la guerre, les parents des baby boomers ont fait l'expérience d'un monde effondré, expérience décisive dans ce que sera l'après-guerre. Le soupir de soulagement que pousseront après la guerre les jeunes en âge de procréer ne les portera pas à redécouvrir le monde, mais les ramènera à eux-mêmes. Ils auront une vie construite à l'aune du bonheur familial, toute consommatoire, auront en conséquence des enfants pour eux-mêmes et cette attitude générale déterminera leur manière de les élever. Ce monde auquel ils ne croient plus, ils ne chargeront pas les enfants de le transmettre. Cette nouvelle attitude se traduira par une sacralisation de l'enfance, de son ingénuité, de son naturel, de sa supériorité, ce qui revient à disparaître au profit de ses enfants. Ce ne sont pas les jeunes des années soixante qui ont inventé la beauté de la jeunesse : eux ont simplement décidé de le rester à jamais! Ce sont leurs parents qui les ont choyés.

L'aspect de la thèse de Ricard qui éclaire le plus l'esprit des années soixante concerne la genèse de l'esprit jeune, ou du lyrisme justement. Ces enfants élevés dans une enfance réinventée voudront rester jeunes toute leur vie. Mais qu'est-ce qu'être jeune? C'est se considérer non encore prêt à prendre le monde sur ses épaules. Pour fonder une famille, il faut *décider* qu'on est assez vieux. Il faut enterrer sa jeunesse.

---

28. On aura peut-être reconnu, dans cette expression, le concept kunderien. Ricard souligne cet emprunt mais en fait, à mon avis, un usage plus sociologique.

En liant ainsi l'expérience du siècle de la génération qui a grandi pendant la crise et la guerre, l'effondrement du Monde, l'intention de ne pas transmettre ce monde effondré et l'esprit lyrique qui en résulte, Ricard livre la clé du changement d'époque qui s'est produit dans les années soixante[29].

Rappelons que cette conjonction de l'effondrement du monde et de sa non-continuation a été théorisée en toute (in) conscience comme choix moral dans les années soixante et soixante-dix! En Australie, pays d'une densité de population d'à peu près 2 personnes au kilomètre carré, on a soutenu l'immoralité de faire des enfants dans un monde surpeuplé! En 1978, de sérieux intellectuels allemands ont publié un ouvrage au titre significatif : *Kinderloss aus Verantwortung*[30], c'est-à-dire « L'absence d'enfant comme choix responsable ». Au Québec, cette intention de rompre radicalement avec ce monde dont on est venu, de ne pas le transmettre en héritage, n'est nulle part aussi fortement exprimée que dans le manifeste au titre prophétique, *Refus global*. Il est surprenant que la postérité se soit attachée au ton révolutionnaire du pamphlet, sans s'interroger sur le « programme » de ses signataires. Non seulement Borduas et ses camarades refusent-ils globalement le monde sans rien proposer en retour. Leur geste magnifique est hypostasié par leur dénonciation du caractère néfaste de toute *intention*. L'intention y est décrite comme « l'arme néfaste de la Raison ». La séquence est claire : La Foi a donné la Raison qui a perdu le monde. Le message du *Refus global* est là : il faut se défaire de toute intention. En conséquence, même ses propres enfants devront s'élever tout seuls. Le film *Les enfants de Refus global* de Manon Barbeau révèle une réalité qui, *a posteriori*, n'est pas du tout surprenante. Que les parents ne fassent pas d'enfant parce qu'il n'y a pas de place pour eux dans leur vie, qu'ils en défendent l'immoralité dans un monde « pareil », qu'ils en fassent pour avoir quelqu'un qui a besoin d'eux, ou qu'ils refusent d'assumer un rôle formateur à leur endroit, cela revient au même refus du monde.

La non-accession à la maturité qui résulta de l'éducation reçue par les baby boomers est devenue aujourd'hui le lot de tous les « jeunes » de 18 à 30 ans, comme les statistiques nous ont habitué à en parler. Il y a une génération, les êtres dans la jeune vingtaine se considéraient tout prêts à fonder une famille, s'établir, prendre le monde en charge dès cet âge! Aujourd'hui, les parents livrent un produit non fini à la société, si l'on peut parler ainsi à propos des enfants. Ceux-ci quittent la maison encore dans l'adolescence, fermement décidés à prolonger

29. Malgré le snobisme souvent justifié à l'égard des films de Claude Lelouch, son film *Les uns et les autres* témoigne fortement de ce changement d'esprit.
30. Ouvrage de T. Ayck et I. Stolten, cité par Beck et Beck-Gernsheim (1995), p. 110.

cet état de vie le plus longtemps possible. L'éducation qu'ils ont reçue visait à les disposer à vivre leur vie, à en jouir, mais pas à continuer le monde. Il y a sans doute quelque chose de très beau dans cette jeunesse virtuellement éternelle, mais on ne saurait fonder un monde là-dessus.

Les rôles parentaux

Dans cette partie, je voudrais montrer à quel point les rôles parentaux modernes se trouvent radicalement transformés. C'est le cas, bien évidemment, quand ceux qui ont tenu ces rôles définis l'un en fonction de l'autre *divorcent* et trouvent difficile d'être en même temps père-et-mère de l'enfant. Mais on verra l'impossibilité de les rétablir dans le cadre des familles recomposées malgré toute la bonne volonté du monde, ou de les tenir dans les familles « normales », expression qui ne peut s'entendre aujourd'hui sans une pointe d'ironie[31]. Il faudrait analyser en détail les rapports parents-enfants après le divorce, dans un cadre monoparental ou de recomposition familiale. Il est de toute manière très difficile de fixer positivement la nouvelle figure parentale, ou d'estimer les conséquences socialisatrices de cette recomposition. En associant la transformation des rôles parentaux dans le cas des familles « normales », recomposées ou monoparentales, j'espère montrer à quel point leur remise en question est profonde et ne tient pas seulement à leur « désinstitutionnalisation » ou à la disparition de la figure du père. Pour commencer, il faut rappeler la spécificité de la figure parentale moderne.

Aux yeux de l'enfant moderne, le père et la mère assument conjointement et également le rôle parental. On ne peut en dire autant de la famille traditionnelle. Cette différence apparaît dans l'accaparement de la figure d'autorité par le père qui transforme tous les membres de la famille, incluant les serviteurs, en domestiques, en sujets d'un même gouvernement. Elle ressort aussi du fait que la transmission du lien de parenté se fait unilatéralement, patrilinéairement : l'enfant traditionnel n'est pas parent avec sa mère comme il l'est avec son père ! Ce clivage de la figure parentale traditionnelle est rendu manifeste par l'absence de liens privilégiés entre son père et sa mère qui soient analogues au lien conjugal moderne. L'unification conjugale de l'instance qui transmet le lien filial n'a pas entraîné une dé-ségrégation des rôles de genre, au contraire. Cependant, elle a soudé en une

31. Au cours d'une conversation avec une douzaine de copains, où chacun expliquait son régime de garde partagée, un de ceux-ci, qui était le seul à ne pas être séparé, décrivit sa situation comme en étant une de *garde commune* !

même dialectique socialisatrice les rôles de père et de mère. Si les différences hommes/femmes doivent beaucoup à l'héritage du passé, elles ont été remaniées substantiellement à partir de la nouvelle fonction de socialisation de l'enfant. Dans la société moderne, la différence homme/femme a principalement été polarisée par la fonction socialisatrice-parentale. La mère représente, dans sa personne même, tout ce que la société a investi dans l'amour de l'enfant : le souci qu'il faut en avoir, l'attention à ses besoins immédiats, la nécessité du réconfort pour assumer la formation, etc. Laissé à lui-même, ce rôle serait aberrant. Il faut cependant dire la même chose du père. Il représente, en sa personne, la finalité socialisatrice des individus, l'émancipation, la responsabilité et l'assomption personnelle de la formation. Laissé à lui-même et divorcé du rapport à l'enfant que représente la mère, le père n'est qu'une figure d'autorité comparable à d'autres dans la société et, surtout, assimilable à l'ancienne figure du *pater*.

Le divorce des parents fait éclater la solidarité des rôles. Ainsi divorcés, coupés, exercés séparément, ils ne forment plus un tout et ne peuvent plus représenter une même visée aux yeux de l'enfant[32]. Confronté à deux manières d'être qui ne sont plus solidaires l'une de l'autre, qui ne se renforcent plus l'une l'autre, l'enfant a désormais devant lui des *personnalités*. D'une certaine manière, en dépit des efforts de ses parents séparés, l'enfant sera toujours appelé à « choisir entre eux ». Car, dans l'exercice séparé de la figure parentale, aucun des deux parents ne prépare la nécessité de la place de l'autre aux yeux de l'enfant. Chacun tente d'assumer la totalité de la figure parentale ou, pire, combat explicitement la manière de l'autre comme étant mauvaise. L'enfant fera face à des standards parentaux différents, voire opposés, si bien qu'au total, la norme parentale lui apparaîtra comme arbitraire, c'est-à-dire liée à des idiosyncrasies personnelles. Pour ne pas être désorienté, il doit se dire qu'il a affaire à des manies personnelles et accepter qu'il en soit ainsi.

Le même modèle familial est souvent reproduit dans les familles « normales » en raison du refus de rapporter aux genres les rôles de mère et de père. Le dualisme père-mère a toujours comporté un consentement réciproque à concéder à l'autre la nécessité d'être ce qu'il est. Or, la remise en question des genres est, d'une part, refus de considérer sa manière d'être comme féminine ou masculine (elle est totale) et, d'autre part, refus de considérer la légitimité du rôle de l'autre, sauf bien sûr pour le partage des tâches ! Ainsi, même dans un

32. Pour le fils d'une amie dont les parents se sont séparés alors qu'il avait un peu moins de trois ans, il n'était pas évident, à l'âge de 7-8 ans, que *son père avait déjà été marié avec sa mère*. Pour lui, père et mère ne sont pas des affaires qui vont ensemble. Saisit-on à quel point les figures parentales ont divorcé ?

cadre « normal », l'enfant ne voit pas son père et sa mère former un tout, il les voit *séparément*. Refusant de considérer la double nécessité de leurs rôles respectifs, le père et la mère s'affrontent sur le terrain du rapport à l'enfant, chacun tentant d'universaliser en quelque sorte sa propre idiosyncrasie. Ils peuvent être, et sont souvent effectivement, en compétition pour son amour, mais ils le sont plus fondamentalement en revendiquant chacun pour soi la plénitude de la figure parentale. Un père trouvant le rôle classique de père trop distancié et voulant, à ses heures, agir comme mère, ou une mère qui veut à ses heures se comporter comme père, souhaite dans le fond pouvoir se passer de l'autre ou accaparer la figure parentale.

Dans ces conditions, les manières différentes d'éduquer l'enfant, qui ne manquent pas d'apparaître, sont perçues comme résultant de goûts ou d'idéologies différents, chacun prétendant être souverain. La figure parentale n'a plus alors un versant chaleureux et un autre distancié, compréhensif et exigeant, etc. Chacun prétend être parent tout seul. La différence entre papa et maman est affaire de personnalité. Ce que l'enfant apprend alors, c'est l'arbitraire de la règle. *La remise en question des genres, ou le refus d'assumer un rôle parental depuis ceux-ci, accomplit le divorce de la figure parentale.* Les enfants élevés dans des familles normales ont eux aussi des parents séparés. Car c'est l'assomption générique du rôle parental qui creuse la place à l'autre, pas la juxtaposition de deux personnes de sexe différent dans la même maison. Par extension, il n'est pas exagéré de dire qu'un enfant vivant avec deux adultes homosexuels (l'un étant son géniteur) se retrouve dans la même situation que dans une famille normale où aucun des parents n'accepte d'agir parentalement vis-à-vis de son enfant depuis son genre.

L'éclatement de la figure parentale moderne se produit aussi dans les familles recomposées et pas seulement en raison de l'impossibilité pour le beau-père ou la belle-mère d'agir comme « vrai » parent aux yeux de l'enfant du conjoint. Dans le cas de la recomposition d'une famille à partir de deux fratries, chacun des conjoints est appelé à faire le deuil de son rapport parental à ses propres enfants. Toute dynamique de famille recomposée implique que les nouveaux « parents » agissent de concert vis-à-vis des enfants. La mère ne peut intervenir à table, disons, d'une certaine manière avec ses propres enfants et d'une autre avec ceux de son conjoint, et vice versa. Chacun, pour le mieux-être de tous, se refuse à lui-même son propre rapport parental à ses enfants. En d'autres termes, c'est le rôle de beau-parent qui déteint sur le rôle classique de parent ! Car de deux choses l'une : ou bien chacun agit en parent vis-à-vis de ses enfants et en beau-parent vis-à-vis des autres et alors deux clans s'affrontent en un même espace ; ou bien on tente d'unifier toute cette dynamique en un même ensemble relation-

nel et alors chacun doit faire le deuil de son propre rapport parental. C'est la nécessité pour les nouveaux conjoints, en vertu d'un projet généreux de reconstruire une famille avec ces enfants issus de deux unions (ou plus!), qui les amène à entrer en rapport avec tous les enfants d'une manière égalitaire. Chacun accepte en quelque sorte de jouer un rôle d'adulte auprès des enfants. Le « ni parent ni ami » dont parle Irène Théry (1995) pour le rôle du beau-parent vaut pour les deux!

Allons plus loin. Lorsqu'on tente de recomposer une « famille » avec deux fratries dont les enfants ont été socialisés préalablement, ils se retrouvent en présence de normes familiales distinctes, voire opposées. Pratiquement, les manières de table, le menu, les standards de propreté, l'usage des pièces publiques ou privées, *tout* ce qui avait été appris comme *norme* apparaît comme règle arbitraire! Dans la dynamique de la famille reconstituée, *c'est cela qui saute aux yeux des enfants* : l'arbitraire de la règle! La seule façon de contourner cet arbitraire, c'est de la faire accepter « démocratiquement », disons en avouant son caractère arbitraire. Qu'il s'agisse d'une entente préalable des conjoints, ou qu'il s'agisse d'une entente collective, chacun avoue en quelque sorte le caractère idiosyncrasique de sa norme et accepte le compromis. Les tenants de la norme, savoir les parents, ne peuvent manquer d'être atteints dans leur *autorité* par le dévoilement de son caractère arbitraire. En un certain sens, aux yeux de leurs enfants, ils perdent la face. Leur autorité normative apparaît comme une manie personnelle.

Récapitulons. L'idéal moderne de socialisation implique deux dimensions inséparables. Il faut aimer l'enfant mais en même temps lui faire comprendre qu'on ne fait pas ça pour lui personnellement, mais pour le former comme un être humain en général. Il y a donc accroissement de la proximité de l'enfant en même temps qu'abstraction de la visée socialisatrice. Ces deux moments de la socialisation ont été assumés génériquement.

Si la critique des genres avait donné lieu à une égalisation des rôles, à leur inversion, à leur partage, il n'y aurait pas de problèmes. Mais, abandonnée par le père en tout cas en son mode exemplaire, la nécessité d'une figure d'autorité n'apparaît plus évidente aux parents dont bon nombre croient qu'il suffit d'être à l'écoute des enfants. Si père et mère agissent de concert, c'est pour considérer que cette autorité est une figure d'un autre âge. Il est inutile de s'attrister *uniquement* de la disparition de la figure du père. Si effectivement le narcissisme des parents contemporains, qui sont bien forcés de rapporter à *eux-mêmes* ce que leur genre refuse désormais d'assumer, crée une vacance du rôle tenu par la figure du père, l'abandon pur et simple du souci maternel de l'enfant atteint cruellement de nombreuses familles.

Je me permettrai d'ouvrir une brève remarque critique à l'égard des interprétations qui, dans la foulée des réflexions de Pierre Legendre, insistent sur l'importance de la *filiation* dans l'institution symbolique de l'humain et s'alarment unilatéralement de l'affaiblissement de la figure du père. Je pense en particulier ici aux réflexions de Marie-Blanche Tahon et Irène Théry. Précisons la portée de cette critique. Elle a trait à la manière de comprendre la portée sociétale, voire ontologique, de la transformation de la figure parentale. Je partage entièrement la manière dont Tahon et Théry appréhendent la transformation de la fonction socialisatrice, c'est-à-dire eu égard à son importance dans l'institution symbolique de l'humain. Les parents n'apprennent pas à leurs enfants à se débrouiller dans la vie : ils les instituent comme sujets humains. Cette institution advient parce qu'ils empêchent l'enfant d'entrer avec eux dans un rapport immédiat pour *l'inscrire dans la continuité des générations*. Pour elles, l'institution de la personne est avant tout inscription dans une filiation qui déjoue la naissance de fait. Tahon écrit ainsi :

> En érigeant le père [...] l'humanité se définissait comme humanité parce qu'elle était la seule espèce vivante à être capable de culturaliser la nature. [...] Le père est l'homme qui donne son nom à l'enfant, il est celui qui l'inscrit dans une lignée : l'enfant ne vient pas de rien, il prend place dans la chaîne des ancêtres. (1995 : 9.)

Irène Théry écrit dans le même esprit :

> La caractéristique de l'humanité est d'instituer, c'est-à-dire de mettre en signification, sa capacité reproductive d'espèce vivante, inscrivant chaque petit de l'espèce humaine comme un nouveau venu dans le monde des hommes, c'est-à-dire aussi dans la chaîne des générations. (1996 : 67.)

En conséquence, elles considèrent que la « désaffiliation » qui advient, dans les termes de Théry, par la « désarticulation de la conjugalité et de la filiation » et, dans les termes de Tahon, par l'affaiblissement de la figure du père (« la figure de la "mère" reste elle-même peu arrimée au symbolique », écrit-elle), menace l'institution symbolique de la personne.

Mon désaccord avec elles ne porte pas sur l'institution symbolique de l'être humain. Il porte sur l'interprétation de cette institution symbolique à partir de la catégorie *traditionnelle* de filiation. Ce désaccord est analogue à celui que j'ai exprimé, au chapitre VI, relativement à l'importance unilatérale accordée par la psychanalyse à la figure du père.

Il a été établi que la parenté moderne rompt la filiation. Si l'on se place depuis un point de vue traditionnel (en essayant, par exemple, de comprendre le monde moderne comme un Romain de l'Antiquité),

la parenté moderne abolit la filiation, la continuité du monde sur elle établie et ce type d'inscription d'un être nouveau dans une chaîne symbolique d'appartenance. Ce déni du fait de naissance et sa mise en fiction juridique se produit différemment dans la société moderne. La nouvelle destinée humaine où on veut conduire le nouveau-né, implique d'abord un accroissement de la proximité à l'enfant, où guette toujours l'identification narcissique. Mais ce n'est plus l'inscription dans une filiation qui déjoue l'auto-fondation, la naissance de fait : c'est la destination finale de *son* enfant à la position d'humain en général, qui est en quelque sorte une « désaffiliation » *de la famille*. Les parents font le deuil de leur filiation, et les enfants le deuil de leur famille. Il est faux de penser, comme Legendre, qu'on est toujours un fils. Le père moderne ne dit plus à l'enfant : tu es mon fils, mais *tu seras un Homme, mon fils*.

Tout le poids de l'institution symbolique de l'humain, et donc le sens moderne de l'engendrement, est porté par ce mode particulier de socialisation. On voit aussi à quel point il correspond, au sens strict, à une structuration œdipienne de la personnalité. La fierté des parents est entièrement projetée sur la réussite individuelle de leurs enfants. Inversement, que l'individu moderne « trahisse » sa famille, en refusant par exemple de poursuivre l'entreprise du père, qu'il se fasse poète homosexuel et laisse le nom de famille s'éteindre, qu'il émigre, cesse de fréquenter à jamais sa famille ou la renie carrément, il reste dans la logique moderne. En conséquence, la « désaffiliation » contemporaine n'est pas dramatique. Cependant, la remise en question de la fonction pédagogique parentale l'est, dans ses deux dimensions.

Il manque à la socialisation des enfants aussi bien une figure d'autorité qui accepte de tenir sa place en représentant la finalité éducative, qu'une pleine consécration à son bien qui n'est assumée par personne. Les deux figures d'une même structure à visée unique sont en carence. Le souci de l'enfant a impliqué que maris et femmes objectivent leur relation dans l'enfant. Aujourd'hui, à maints égards, la relation conjugale se pense en compétition avec la relation parentale. Il n'est pas surprenant que nombre de parents considèrent que le fait d'avoir des enfants nuit à leur relation de couple. L'enfant est toujours inattendu, inanticipé. Auparavant, on savait toujours à quoi s'en tenir. Aujourd'hui, la plupart des parents n'en finissent pas d'être surpris par la place que prennent les enfants dans « leur » vie ! Si le vacillement de l'autorité éducative correspond à un effritement de la figure du père, cette hésitation à se consacrer à l'enfant pleinement doit être interprétée comme un effritement de la figure de la mère. L'enfant contemporain manque gravement de parents. Et il leur manque à eux la finalité qui a justifié le découpage des rôles parentaux.

Ce ne sont pas les genres sexuels en eux-mêmes qui comptent. La preuve, c'est que lorsque ces rôles de genre deviennent des visions du monde cohérentes et prétendument suffisantes au lieu d'appeler leur complément, elles s'affrontent d'une manière préjudiciable à l'enfant. Ce qui compte c'est ce que les genres ont porté. Encore une fois, ils ont porté deux versants d'une même visée humanisatrice moderne. Cette amplification de la différence des genres à des fins « humanitaires » n'est pas propre à l'époque moderne. Dès l'origine, l'humanisation a magnifié la différence des genres. Nulle part dans la nature les genres n'existent si différemment que dans le genre humain. La division sexuelle du « travail » a été conçue *pour* la solidarisation de tous les humains. Pour la socialité et depuis elle, les genres ont été radicalement construits en opposition sémantique. À l'époque moderne, la division sexuelle de la socialisation a été pensée pour l'humanisation. C'est presque un hasard si les mères sont des femmes, a-t-on envie de dire afin d'insister sur le rôle de socialisation dont elles ont hérité. Bref, les genres ont servi une fin plus haute qu'eux-mêmes, spécifiquement, à justifier la formation d'un Homme en général.

En réalité, c'est comme si les comportements maternel et paternel avaient été entièrement « conçus » pour préserver les genres ou si les genres avaient été « conçus » pour servir l'idéal moderne. Ces rôles sont inconcevables l'un sans l'autre. On ne saurait dire que le père doit lutter contre la tendance de la mère à fusionner avec l'enfant, puisque c'est son rôle qui appelle cela. On ne saurait dire que la mère doit protéger l'enfant contre le père, puisque son rôle appelle celui du père. Subjectivement, ou idéologiquement, cette visée socialisatrice a été entièrement acceptée (ou justifiée, ou légitimée) à travers l'acceptation des genres. Idéalement, toute mère a toujours su qu'un enfant *a besoin d'un père*. Même chose pour le père. Aujourd'hui, chacun prétend être suffisant en lui-même. La dualité de la figure parentale moderne objectivait l'universalité de la personne ; l'unicité de la figure parentale contemporaine objective aux yeux de l'enfant le particularisme de la personne.

La relation conjugale

Les preuves phénoménales abondent concernant l'éclatement de la relation conjugale en une multiplicité de modèles existentiels dont on ne peut présumer *a priori* de l'orientation sexuelle. Je voudrais simplement contraster fortement la signification du mariage moderne avec celle du « mariage » contemporain. Il est important d'établir cette différence de signification pour la raison évidente que le « démariage » contemporain n'est pas un désengagement total. Si les gens divorcent

beaucoup, ils ont encore des raisons de se marier, institutionnellement ou pas. De toute façon, l'union libre est souvent aussi « stable » que les unions légales. Dans les deux cas, le sens de l'union a changé. Cependant, même quand il est relativement stable, le mariage actuel rompt clairement avec l'idéal-type moderne : avant de divorcer l'un de l'autre, les *couples* contemporains ont rompu avec l'engagement familial du mariage. La mise en couple, hétérosexuelle et homosexuelle, n'a plus rien à voir avec la fondation d'une famille. Mais alors, que se passe-t-il ? En complément des thèses qui insistent sur le démariage et la désinstitutionnalisation, nous voudrions insister sur le sens nouveau de l'engagement.

Rappelons que, dans la société moderne, la famille était le seul endroit où il était légitime que les genres existent. Si le rapport de l'institution matrimoniale à la société civile était régi par la loi, aucune loi n'a jamais contraint au mariage ! Celui-ci était fortement encouragé par la socialisation différentielle des genres et, comme on l'a vu, par l'obligatoire réalisation subjective du genre pour l'autre. Pour réaliser un genre assumé comme attribut d'une subjectivité, il ne suffit pas d'exercer des tâches définies comme féminines ou masculines, il faut le faire dans le cadre d'un engagement subjectif : pour l'autre. Les forts taux de nuptialité moderne trouvent leur source dans cette disposition subjective des êtres, et non dans l'obligation pour une ménagère de se trouver un pourvoyeur (et vice versa). L'interdépendance économique des hommes et des femmes aurait pu donner un autre modèle. L'identité moderne se caractérise par une sorte de contrainte psychologique à réaliser le genre. Outre de forts taux de nuptialité, cela confère au mariage une signification bien précise : en se mariant, on ne fonde pas une vie de couple, une entreprise, ou une unité de consommation. La réalisation du genre est essentiellement orientée vers la fondation d'une famille à travers l'accomplissement des tâches reliées au genre.

On pourrait arguer que l'emphase mise sur l'amour, au détriment des rôles de genre, se situe tout à fait dans la continuité moderne. Mais on a vu qu'il était impossible de déduire la famille de l'amour. Qu'il y ait modernité de l'amour n'entraîne pas automatiquement une famille nombreuse. Tout en empruntant à Luhmann l'essentiel de sa thèse, j'ai insisté sur le fait que, si l'amour permet la fondation d'un monde commun personnalisé, meubler ce monde commun personnalisé d'enfants est une tout autre histoire. Dans cette perspective, la relation conjugale moderne se caractérise essentiellement par un approfondissement de la médiation subjective des genres. Disons, l'amour a pu être mobilisé dans la fondation d'une famille. La finalité du mariage reste la fondation d'une famille. Subjectivement, les époux acceptent de réaliser leur genre pour l'autre.

L'attrait sexuel des genres n'est pas, n'a jamais été une raison d'être du mariage. On ne peut espérer qu'il puisse en assurer la continuité. L'essentiel, ici, c'est que les époux acceptent de n'être pour ainsi dire que ce qui appelle l'autre. Accepter d'être une femme, c'est accepter d'avoir besoin d'un homme. Et accepter d'être un homme, c'est avouer son besoin d'une femme. Nous avons fait de ce mode de reconnaissance intersubjectif la clé de la relation conjugale moderne. La dialectique amoureuse, comme le mariage puritain, impliquent que chacun accepte que son identité subjective *provienne du rapport à l'autre*, y soit réellement objectivée. Concrètement, cela se traduit par la reconnaissance de ce qu'on doit à l'autre dans ce qu'on *est* (et pas ce qu'on *a*). Bon nombre d'unions actuelles y correspondent encore, mais il y a un modèle qui s'est mis en place qui déroge radicalement de la subjectivité de l'engagement conjugal moderne. Il s'est fait jour, depuis une quinzaine ou une vingtaine d'années, un modèle de relations de couple dans lequel les partenaires ne s'engagent plus l'un dans l'autre. La recherche de l'âme sœur par les petites annonces n'est que le signe de son extension.

La précision des exigences envers l'autre *(Homme non fumeur 45 ans cherche femme attrayante, non fumeuse, sportive 35-40)* est moins significative que le désengagement subjectif qui se met en place à partir de là. En se publiant dans une petite annonce, chacun dit en tout premier lieu : je suis ainsi, c'est à prendre ou à laisser. Quelles que soient les exigences, il en résultera un accord dans lequel *l'identité de chacun est construite en dehors de la relation*. Il y a ici une désubjectivation de l'engagement. Cette recherche, chez l'autre, de qualités objectives concrètes n'est pas sans évoquer le modèle traditionnel. Cependant, les qualités en question ne sont pas celles d'un genre, ou ne le sont qu'accessoirement : *Homme cherche homme pour partager voyages, cinéma, musique.*

La désubjectivation du modèle rompt avec la dynamique moderne. Il est possible, dans le cadre d'un tel arrangement, que la sexualité soit considérée comme étant exclue de la relation ou n'engage pas la subjectivité. On se donnera de la tendresse : *amitié seulement*. Ou on en fera une expérience érotique ludique : *jeux en tout genre*. Ou on pratiquera la sexualité ailleurs. Ici, les morceaux que la subjectivation de la relation conjugale avait collés ensemble existent séparément et sont assumés, au choix, à la pièce : *Femme cherche homme pour voyages, soirées-cinéma, amitié seulement*. Toutes les caractéristiques de la relation conjugale sont détachées les unes des autres et sont offertes à la pièce : il n'est évidemment plus question de pourvoyeur; la sexualité est en option en ce qu'elle est désubjectivée : les aventures peuvent être permises; les enfants aussi sont en option; et les vacances de couple. En second lieu, le partenariat est assumé d'une manière

conventionnelle : tout n'est pas fait et reçu par amour. Il s'ensuit que l'identité de chacun n'est pas issue de ce nouveau rapport à l'autre. Chacun des partenaires reste, identitairement, sur son quant à soi. Les petites annonces, comme les agences de rencontre, exposent crûment un modèle typique de la *vie de couple* contemporaine. Il est facile d'y voir une marchandisation des rapports de couple, ou le narcissisme à son meilleur. Mais, cette recherche de l'âme sœur procède de la reconnaissance élémentaire que l'homme n'est pas fait pour vivre seul. Sur cette base, pourquoi n'importe qui ne ferait-il pas l'affaire, moyennant goûts et intérêts communs ? D'ailleurs, beaucoup de couples parviennent à une entente comparable sans passer par les petites annonces.

Même quand il est plus engagé, le mariage contemporain se distingue du mariage moderne en ce qu'il est assimilable à une expérience de construction du moi. Alors que le mariage moderne se réalisait par et à travers l'engagement subjectif et visait la réalisation du genre, ce modèle de la vie des couples contemporains mise sur le désengagement subjectif et ne réalise le genre qu'accessoirement. Alors qu'il réalisait le genre propre à travers la fondation d'une famille, le « mariage » contemporain met la personnalité en jeu et est assimilable à une expérience de construction du moi. En se mariant ou en étant concubins, on accepte de vivre en couple. C'est tout. Si toutes les facettes de cette vie de couple sont souvent âprement négociées, c'est qu'il manque une médiation commune pour la fonder. Peut-être, au bout du compte, parviendra-t-on à un partage des tâches qui ressemblera à s'y méprendre au partage hommes-femmes, mais ce sera après avoir été négocié et assumé comme une affaire de goût ! Et quand on décidera d'avoir un enfant ensemble, c'est qu'on sera *arrivé là dans notre vie*. Et comme c'est le soi qui est formé dans la relation, sa réorientation peut très bien mener à la nécessité de sa rupture. Ainsi, le modèle contemporain permet qu'on dise franchement à l'autre qu'il nous a beaucoup apporté, mais que, *là c'est fini*. Le même manège peut se répéter trois, quatre, cinq fois dans une vie.

Louis Roussel (1993) a très bien analysé le lien entre ce nouveau type d'engagement et la divortialité contemporaine[33]. Tant que le divorce est anormal, qu'il constitue réellement une déviation par rapport à une norme, il est normal (et ça fonctionne) de l'analyser en termes d'influence des conditions de vie sur l'occurrence du divorce. Ainsi, la compréhension sociologique du divorce moderne met en rapport des conditions sociologiques avec une déviation. Cela est rendu

33. La thèse de Roussel est absolument convaincante. Il semble toutefois que cette mise en parallèle du divorce et de la divortialité doive se payer d'un abandon de l'ambition d'interpréter la datation fine de la divortialité contemporaine. Ce serait dommage.

possible parce que, en réalité, le modèle de mariage dont le divorce représente l'échec a une origine socio-historique précise. C'est un mariage bourgeois, issu d'une société bourgeoise et supposant des valeurs bourgeoises. D'où la pertinence de ce que Roussel appelle une *sociographie du divorce*. Mais quand le divorce devient presque une norme (il y en a autant que de mariages réussis), nous avons affaire à une nouvelle réalité. Les corrélations tombent alors caduques. De toute façon, le divorce n'est pas vécu comme un échec : c'est mieux pour chacun, de l'avis de tous. Chacun finira par admettre que le mariage qui prend fin a contribué à sa construction existentielle. C'est terminé, voilà tout. Le divorce est d'avance inscrit à l'ordre du jour de ce nouveau mariage, dont il ne représente plus l'échec mais une issue possible, et parfois souhaitable. Dans ces conditions, il faut parler de *divortialité*, pour souligner que le divorce *fait partie du mariage*. En d'autres termes, même le divorce n'est plus ce qu'il était !

L'argument peut être facilement étendu aux types d'unions que sociologues et psychologues tentent de distinguer. Les différents modèles conjugaux modernes peuvent tous être ramenés à des variations sur un même thème central : la réalisation du genre propre dans la fondation d'un foyer. Avec plus ou moins de médiation subjective de la relation. Avec plus ou moins d'emphase mise sur l'éducation des enfants au profit de leur contribution à l'économie domestique. Avec plus ou moins de restants d'autorité traditionnelle. Et ainsi de suite. L'idéal moderne reste effectivement ce qui oriente la conduite de tous. Ce n'est plus le cas. Aujourd'hui, la mise en couple est une expérience existentielle facultative. Majoritaire, elle reste facultative. Elle ajoute à l'existence, au lieu d'être la nécessaire réalisation du genre. Conçue ainsi, elle tend à varier en fonction des grands types de personnalité. Au-delà des types qu'on peut former, des critères précis utilisés pour les distinguer et du nombre que l'on distingue, l'essentiel me paraît être *le critère de cohérence des types entre eux*. La diversité des unions contemporaines est fonction de ce qu'elles sont vécues comme une expérience existentielle. Il en est des types d'union comme des philosophies de vie. On peut considérer que l'essentiel c'est la passion, la vive passion, et la jouissance de la vie à son zénith. Alors quand la passion n'y sera plus, plus d'union. On peut au contraire considérer que la vie est une construction continue et n'a de sens qu'à tenir à ce que l'on a construit, alors cela donne la famille-histoire dont parle Roussel. Comme on peut favoriser le modèle moderne typique *par conservatisme*. Comme on peut favoriser le modèle du désengagement subjectif décrit plus haut, par désenchantement ou individualisme. De toutes les manières, la relation conjugale est vécue depuis une philosophie de l'existence. D'ailleurs, tous ces modèles peuvent être expérimentés au cours d'une seule et même vie ! Finalement, il est évident

que la prolifération de la vie de couple non fondée sur la réalisation du genre ouvre la porte à la fondation de couples homosexuels. Au sens strict, il n'y a plus de différences entre des couples hétérosexuels qui sont ensemble par esprit sportif et ludique, et des couples homosexuels qui sont ensemble par esprit ludique et sportif !

Cette transformation de la relation conjugale en relation purement interindividuelle, en « *pure relationship* », rend problématiques les interprétations comme celles de Anthony Giddens (1992) ou de François de Singly (1996) qui y voient un approfondissement de l'individualisme moderne. Car elle atteint jusque dans son être l'institution matrimoniale moderne. Pour Giddens, après avoir connu un procès de démocratisation de la vie publique, d'origine essentiellement masculin, voici que nous connaîtrions un procès de démocratisation de la vie intime, dont les femmes seraient les acteurs principaux. Pour de Singly, après avoir été édifiée sous la contrainte morale (qui prescrivait aux genres des devoirs précis et aux parents une éducation morale de leurs enfants), la famille sert maintenant à construire l'identité personnelle, ce qui vaut pour les enfants comme pour les adultes. Pour être acceptable, ce genre de théorie devrait rendre compte de la dissolution contemporaine de la médiation subjective de la relation conjugale par la réalisation des genres. Le développement, spécifiquement moderne, d'une sphère privée des rapports consacrés à la réalisation des genres et pas du tout traditionnelle (on a vu que l'idée qu'on se comportait naturellement en famille n'est pas du tout traditionnelle), demeure entièrement inaperçue pour Giddens ou de Singly. De la même manière, la finalité narcissique (construire son ego) de la « *pure relationship* », et son caractère instrumental (utiliser l'autre à cette fin jusqu'à ce que ça ne fasse plus l'affaire d'ego) échappe à l'un comme à l'autre.

Ulrich Beck et Elisabeth Beck-Gernsheim ont bien montré l'instabilité profonde de la relation conjugale contemporaine, son caractère chaotique et donc sa radicale nouveauté. Leur ouvrage, judicieusement intitulé *The Normal Chaos of Love* (1995), entend d'abord montrer, un peu comme le fait Irène Théry dans *Le Démariage*, que le nouveau « mariage » constitue l'épicentre des transformations contemporaines de la famille. Mais alors que Théry insiste sur la désinstitutionnalisation des comportements, sur la dissolution de la constitution objective (juridique) qu'avait reçue l'institution matrimoniale, le couple Beck-Gernsheim[34] traque le pathos du comportement amoureux contemporain, ses conséquences normalement chaotiques.

34. Ulrich Beck et Elisabeth Beck-Gernsheim écrivent officiellement en couple, d'une manière d'ailleurs très couple-contemporain. C'est annoncé en introduction, chacun a écrit ses propres chapitres et, surtout, la division du travail a été telle qu'ils ne sont pas d'accord sur toute la ligne en plus du fait que l'ouvrage comporte de nombreuses redites.

Deux éléments caractérisent d'abord le pathos amoureux contemporain, sa dynamique particulière. Il est d'abord insatiable car, en lui-même, il ne rencontre pas de limites. Ce n'est pas parce que l'on est vraiment tombé sur la personne qui nous aime vraiment et que l'on aime vraiment que s'interrompt la quête amoureuse. C'est qu'on décide d'y mettre fin pour ne pas détruire le monde objectif construit sous l'égide de cette relation personnelle. Auparavant, c'est l'orientation familiale de l'amour qui lui conférait une limite et une finalité. En second lieu, l'investissement dans une relation amoureuse tend à résumer toute la vie. Dans cette « *society of uprooted loners* », l'amour devient la seule expérience vraie. On comprend à quel point cette quête frénétique de l'amour peut chambouler, à plusieurs reprises dans une seule et même vie, plusieurs biographies construites.

Mais l'intérêt de cette thèse provient surtout de ce qu'elle met en rapport l'instabilité de la personnalité contemporaine avec la transformation de la vie publique. S'il est évident que ce comportement témoigne de l'individualisme contemporain, Beck et Beck-Bernsheim le qualifient de « *labour market individualism* ». La quête amoureuse contemporaine va de pair avec une vie publique où l'individu se perd, où il est devenu la fonction d'un système impersonnel incompréhensible.

Ils écrivent ainsi :

> L'image idéale transmise par le marché du travail est celle d'un individu complètement mobile qui se considère comme un de ses rouages fonctionnels, flexible, compétitif et ambitieux, prêt à mépriser tous les engagements sociaux liés à son existence et à son identité. (1995 : 6[35].)

Plus loin :

> Le monde extérieur nous met face à un barrage d'abstractions : statistiques, données, formules, indiquant toutes notre menace et échappant presque toutes à notre compréhension. Aimer est une sorte de révolte, une manière d'entrer en contact avec les puissances allant à l'encontre du monde intangible et incompréhensible dans lequel nous nous trouvons. (1995 : 178[36].)

---

35. Traduction personnelle du passage suivant : « The ideal image conveyed by the labour market is that of a completely mobile individual regarding him/herself as a functioning flexible work unit competitive and ambitious, prepared to disregard all social commitments linked to his/her existence and identity. This perfect employee fits in with the job requirements, prepared to move on whenever necessary. »
36. « The outside world confronts us with a barrage of abstractions : statistics, figures, formulas, all indicating how imperilled we are, and almost all of them elude our comprehension. Loving is a kind of rebellion, a way of getting in touch with forces to counteract the intangible and unintelligible existence we find ourselves in. »

La seule réserve qu'il faille apporter à la thèse du *Normal Chaos of Love* tient à l'avenir d'une telle dialectique entre les personnalités publique et privée. Beck et Beck-Gernsheim paraissent faire leur deuil, dans un esprit très libre et, ma foi, très sereinement, d'un monde où l'individu pourrait espérer quelque stabilité. D'un point de vue sociétal, cette instabilité me paraît intenable. L'instabilité de la vie publique des personnes devenues des éléments d'un système dépourvu de finalité, et l'instabilité de la personnalité privée qui en résulte font, ensemble, un Monde qui, à long terme, ne saurait tenir. En conséquence, si je partage entièrement le diagnostic que pose le couple Beck-Gernsheim sur le chaos normal de l'amour contemporain, je ne vois pas de raison d'y voir un univers durable.

La remise en question des genres

Quel jugement doit-on porter sur la remise en question contemporaine de la différence des genres principalement, bien que non exclusivement, publicisée par le mouvement des femmes depuis le début des années soixante ? En s'émancipant de la sphère privée, que ce soit en accédant au « libre » marché du travail capitaliste postindustriel, ou en revendiquant le droit d'exister pour elles-mêmes, abstraction faite de leur genre, les femmes ont-elles mis un terme à un enfermement plurimillénaire qui apparaît rétrospectivement comme la condition même d'une famille humaine ? Assiste-t-on en conséquence à la plus grande révolution que l'humanité ait jamais vue ? Deux questions distinctes s'entrelacent ici : quel rôle pratique le mouvement des femmes a-t-il joué dans le chamboulement récent de la famille et quelle est la portée plus générale de la remise en question des genres ?

La question est difficile et elle l'est pour plusieurs raisons. Elle l'est d'abord, et surtout, parce que la réification de la différence entre hommes et femmes a joué un rôle dans l'institution même de l'humanité. Depuis l'avènement de la règle sociale par excellence, la prohibition de l'inceste, toutes les sociétés ont, d'une manière ou d'une autre, accentué en la dépassant une différence biologique pour la mettre au service de l'humanisation. Cette construction sociale de la différence des genres à des fins « humanitaires » a pris des formes diverses. Dans les sociétés archaïques, elle « manifestait », comme dans une allégorie, la fracture « réelle » du cosmos selon deux principes, l'un masculin et l'autre féminin, qui exprimaient la nature du monde comme l'exprime la différence principielle supposée entre *la* lune et *le* soleil (ou *die* Sonne und *der* Mond). Dans la modernité, cette différenciation active a été essentiellement polarisée par la fonction parentale, les genres n'ayant plus droit de cité ailleurs que dans la famille et leur différen-

ciation ne prenant son sens réel, profond, que dans la dualité à visée unique des rôles parentaux. Quelle que soit la forme historique qu'a prise l'institution de la différence des genres, aucun de ses « principes » n'a pu figurer ou prétendre représenter LE monde, ou constituer à lui seul UN monde. L'institution de la différence des genres nous renvoie donc à notre humanité la plus profonde, au sens historique et sociologique[37]. Une autre difficulté tient à ce que la coïncidence historique entre le mouvement des femmes de l'après-guerre et la transformation de la famille tend à le faire apparaître comme *la* cause à l'œuvre dans ce formidable changement social. Des raisons plus contextuelles s'ajoutent aux précédentes. Il s'est constitué, autour de la discussion des « rapports sociaux de sexe », une véritable langue de bois, qui n'est pas sans rappeler celle de jadis sur les « rapports sociaux de classe », dont un des produits dérivés est la « pensée » *politically correct*.

Pour traiter du rôle joué par le mouvement des femmes et de la portée de la remise en question des genres qu'il inaugure, je m'appuierai sur les thèses de Marie-Blanche Tahon (1995)[38]. La sociologie de la famille élaborée par Tahon, comme elle le rappelle à maintes reprises, se conçoit comme partie intégrante d'une sociologie politique plus vaste. S'il y a chez Tahon une sensibilité féministe certaine, elle se trouve « dominée », si l'on peut dire, par le sociologue en elle. Sa thèse est simple, mais fondamentale : le fer de lance des bouleversements de la famille tient à la fin de l'identification femme = mère ; et si la « désidentification » de la femme à son rôle de mère a une telle portée sociétale, c'est que, loin de renvoyer à une conception traditionnelle de la femme et à son enfermement dans la sphère domestique, cette

---

37. En conséquence, la mise en rapport strictement *analogique* (plutôt que sociologique) des diverses formes d'institution de la différence des genres risque de les faire apparaître comme des formes différentes d'un seul et même phénomène : la domination masculine. C'est bien à cette mise en rapport analogique des formes historiques de la différence des genres que se livre Bourdieu dans *La domination masculine* (1998), et c'est la raison pour laquelle ses réflexions ne seront pas prises en considération ici. Cette méthode conduit à l'amalgame. Ainsi, le véritable dressage du corps féminin en Kabylie (on dresse les femmes à marcher courbées, à regarder vers le sol, on cache leur visage, etc.) est mis en rapport analogique avec l'inconfort des femmes en minijupe et, plus généralement, « avec leur corps », comme « maintes femmes l'avouent en entrevue ». Ainsi encore la distinction contemporaine entre disciplines « molles » et « dures » est-elle censée prolonger et rétablir l'archaïque distinction cosmologique (l'inconscient est très fort) qui fractionnait l'univers entier en un principe masculin et un principe féminin. Au risque de paraître « tranchant » et de rétablir une antique distinction, nous avons choisi de passer à côté de cette « révolution dans la connaissance » que Bourdieu annonçait en cette fin de millénaire. On verra.

38. Son ouvrage intitulé *La famille désinstituée. Introduction à la sociologie de la famille* est sans doute le meilleur ouvrage du genre écrit en français au Canada. Depuis, elle a approfondi ses réflexions (voir Tahon 1995b et 2000).

construction sociale « naturalisante » de la femme comme mère est un pur produit de l'idéal républicain moderne. « C'est la mère républicaine, écrit-elle, la mère *publique* [je souligne], qui est censée être le fondement de la régénération sociale » (Tahon 1995b : 95.)

Deux aspects doivent être distingués dans cette thèse. Le caractère irréductible de la dichotomie privé-public pour la modernité politique, ou son caractère irréductible ; et l'importance publique du rôle de mère constitué à cette fin en tant que fondement *naturel* d'un espace public *artificiel*. En insistant sur la dimension publique du rôle de mère[39], Tahon entend se démarquer des positions comme celles défendues par Rosanvallon dans *Le sacre du citoyen* (1992). Comment comprendre, dit-il en substance, que le pays de la citoyenneté par excellence, la France, ait été un des derniers à octroyer le droit de vote aux femmes ? C'est que, écrit-il, « la vision sociologique traditionnelle de la famille et de l'idéologie libérale de la limitation du politique se rejoignent là pour fournir un motif supplémentaire d'exclusion des femmes de la cité » (cité par Tahon 1995b : 93).

Tahon est d'accord avec Rosanvallon sur le fait que l'acte de naissance de la société du contrat social entre individus se double d'une opposition à un ordre familial *pensé* comme naturel ; mais elle récuse le fait que la représentation de la femme comme mère, bien que justifiée par une conception « naturalisante », corresponde au maintien d'une vision sociologique traditionnelle de la femme et de la famille. Sur la solidarité des deux termes de la dichotomie (naturel et social, individu abstrait et personne naturelle, privé et public, etc.), il y a peu à dire, sinon rappeler son caractère fondateur : la distinction entre un état de nature et un état de société est le motif dans lequel s'est fixée la conscience de soi de la société moderne, tout attentive à comprendre son propre avènement[40]. Rousseau sera le premier à ne pas la prendre pour argent comptant en l'historicisant. Chez Hobbes comme chez Locke et en dépit de leur opposition, la création purement contractuelle de la société l'extirpant à jamais de la sauvagerie caractéristique de l'état de nature renvoie à un processus bien réel. Cette dichotomie, si elle constitue une aporie constitutive de la modernité, excède consi-

39. Je rappelle que j'ai mis une emphase analogue, « moderniste », sur le rôle de mère dans la socialisation éducative typique de la famille moderne. Se reporter au chapitre IV.

40. Jean-Jacques Simard, dans un tout autre contexte, a livré une analyse éclairante de cette aporie constitutive de la modernité. Les premiers philosophes modernes ont produit la dichotomie civilité-sauvagerie comme récit d'avènement à soi-même de la modernité, bien avant d'avoir rencontré en terre d'Amérique un seul « vrai » *Sauvage*. Du coup, cette rencontre inattendue transformera les premiers colons, tout juste sortis du Moyen Âge, en individus parfaitement modernes entrant en rapport avec des êtres encore à l'état de Nature ! Voir Simard (1993).

dérablement la catégorisation de la différence des sexes. L'opposition public/privé est en quelque sorte la langue de bois de la modernité, ou le couple dichotomique par lequel elle intériorise comme une fracture qui la marque son opposition à la Tradition.

Cela dit, on ne peut prendre à la lettre le métarécit et croire que la sphère domestique est vraiment « naturelle », que continue d'y prévaloir une vision sociologique traditionnelle de la famille. D'où la nécessité d'insister, comme le souligne Tahon, sur la dimension publique du rôle de mère républicaine, pourtant justifié par « naturalisme ». D'où la nécessité aussi de distinguer le domestique (qui reconduit une vieille dichotomie et qui est marqué par la réclusion des femmes) du privé où domine la femme-mère éducatrice des Citoyens.

Par rapport à la thèse de Marie-Blanche Tahon, j'ajoute simplement ceci. Il me semble qu'elle éclaire en fait la fragilité congénitale de la famille moderne, entièrement édifiée sur le socle subjectif de la réalisation du genre propre. Car si le Code civil, napoléonien, qui comme elle le souligne constitue un recul par rapport à l'égalité entre hommes et femmes affirmée par l'idéal républicain, prescrit expressément les rôles de parents et d'époux, déclare que le père est le mari de la mère, (tout en reconnaissant des droits à la femme célibataire), il ne contraint personne à se marier ! L'entrée dans l'institution matrimoniale repose donc sur la volonté des partenaires d'y réaliser leur genre respectif.

Lorsque la société condamne ses représentants en tout genre à se considérer comme des individus, il s'opère un déplacement de la place du genre dans la personnalité. Chacun en vient à se considérer, fondamentalement, comme un individu qui, par ailleurs, *a* un genre. L'amour est d'ailleurs destiné à la personne derrière le genre. L'importance publique de l'individualisme a une résonance psychique importante. Dans la carrière ou dans la profession, conçue comme manière de manifester une vocation individuelle, le genre ne se réalise pas. On en veut pour illustration le fait que ce sont des places d'individus abstraits que les femmes ont revendiquées sur la scène publique, et non des places de femme. L'homme ne réalise pas son genre dans sa carrière mais plutôt en acceptant d'avoir accompli ces activités d'individus pour une femme, en tant que pourvoyeur par exemple. Si, effectivement, la sphère publique n'admet que des individus abstraits qui, pendant longtemps et pour des raisons historiques, se trouvent être des hommes, il s'ensuit que la famille est le seul lieu où les genres peuvent exister et se réaliser. Pour l'homme comme pour la femme, réaliser son genre c'est accomplir la portion naturelle de son être. Et, encore une fois, le Code civil n'y contraint personne.

Dans le rapport pourvoyeur-ménagère, la médiation subjective sous l'égide de laquelle s'accomplit l'échange entre des prestations non équivalentes domine la dépendance « économique » qui lie les deux

protagonistes. Disons les choses ainsi : si vraiment c'était l'incapacité, pour une femme, de subvenir à ses besoins qui l'obligeait à contracter un accord de dépendance avec un pourvoyeur, on ne voit pas pourquoi l'entente ne serait pas conclue avec... un frère ou avec un père ! Le refus de passer un accord pourvoyeur-ménagère avec un parent quelconque (ou avec un homme auquel une femme offrirait « rationnellement » ses services de femme afin de n'être sous la domination de personne) tient au fait que, d'une part, le mariage est une émancipation individuelle, et que d'autre part il assure la réalisation de la portion « naturelle » de son être : le genre.

Ajoutons simplement que le noyau du clivage moderne des sexes, le foyer à partir duquel cette polarisation est opérée, est la dualité des rôles parentaux dans l'éducation des enfants. D'où encore, pour revenir à Tahon, l'invention de la femme-Mère (au sens où il y a là une tendance à se considérer exclusivement comme mère). L'édifice moderne se trouve donc, en partie, construit sur des bases très fragiles. Il doit beaucoup à la différence des sexes, qu'il refoule comme son impensé. Mais cette différence est entièrement mise au service de la socialisation (républicaine, comme dirait Tahon) des futurs individus. Dans la société moderne, la différence des sexes se trouve entièrement polarisée par la fonction socialisatrice et, du coup, rabattue dans la famille. Mais, encore une fois, le fait de penser que dans cette manifestation des genres se réalise la dimension naturelle de l'existence, vaut pour les deux sexes. Une fois, cependant, que les sexes tomberont d'accord pour se définir uniquement comme individus abstraits, la famille sera mise à mal. Dans cette perspective, on peut comprendre la force de l'idée de la remise en question des genres !

Soulignons au passage que la famille a constitué une sorte de refuge contre le délire de l'abstraction identitaire. Rétrospectivement, en peut montrer que, en pratique, maints éléments contingents ont contrebalancé le phantasme d'une pure création *ab nihilo* d'une humanité résolument abstraite. Ainsi, comme l'a montré Michel Freitag (1981), la nation en tant que *communauté historique concrète productrice du politique* vient faire contrepoids à l'idée d'État abstrait et universaliste, conférant une assise communautaire à une société qui, dans la définition idéale qu'elle se donne d'elle-même, n'en aurait aucune. Dans le même sens, mais cette fois en toute conscience, les fondateurs de la société moderne ont en quelque sorte convenu, idéologiquement, que tout l'édifice ne pouvait tenir qu'à condition d'émaner d'un lieu de la société qui échappe à la pure volonté instituante.

Si, effectivement, les femmes ont assumé comme leur être-mère, la tâche d'éducation « républicaine » des nouveaux venus, ce n'est que dans l'attente que ce rôle trouve son répondant dans la personne des individus qui acceptent d'être des hommes pour elles. J'émettrai donc

une réserve par rapport à la thèse de Tahon : ce qu'elle dit vaut pour les deux sexes. En conséquence je ne vois pas la raison d'insister sur le fait que les femmes deviendraient des individus abstraits seulement lorsqu'elles acquièrent le « contrôle de leur corps ». Car cela revient à dire que les femmes ne sont pas mères, mais génitrices. On en a fait (psychologiquement) des Mères. Si effectivement, le contrôle de la fécondité peut devenir emblématique de la désidentification à l'égard de la femme-mère, il ne s'ensuit pas que ce moment soit décisif. Refuser d'être mère, d'être femme-mère, nécessite simplement de refuser de réaliser sa vie, essentiellement, auprès d'un homme. Si on doit admettre que les femmes ont porté un large pan de la socialité moderne globale, il faut admettre également que les époux contemporains sont tombés d'accord, en même temps, pour ne plus s'engager l'un en l'autre. Ou pour être l'un pour l'autre de purs individus. La chose est bien connue : des individus, ça ne fait pas d'enfant.

Dans un autre ordre d'idées, je ne vois pas la nécessité de durcir la dichotomie privé-public en niant le poids du libéralisme (politique) dans le retard à octroyer le droit de vote aux femmes. Il n'en reste pas moins que ce que la France invente en 1789 c'est la constitution de la société politique à partir de la simple qualité d'Homme alors que, jusqu'à elle, (et encore longtemps après elle) la citoyenneté émanait de la société civile. Bref, dans les cités bourgeoises, comme en Angleterre au moment de la Révolution française, c'est en tant que propriétaire que l'individu accède au droit de cité, ce qui signale bien l'origine bourgeoise de la première cité politique moderne. Rappelons que c'est en ces termes que Habermas (1978) conceptualise la constitution de la sphère publique moderne : les individus privés (bourgeois-propriétaires) investissent l'espace public (traditionnel) pour y faire valoir leurs intérêts privés dans le cadre d'une discussion rationnelle. Dans cet esprit, la bourgeoisie n'aspire pas d'elle-même à la constitution d'une sphère publique. Dans l'esprit de Habermas, celle-ci reste traditionnelle : seule la noblesse veut y publiciser une qualité exceptionnelle. Le bourgeois n'a que des intérêts à faire valoir. Ajoutons que pour la première philosophie politique moderne, la propriété constitue vraiment le cadre originel de la liberté, qu'elle fonde (par opposition aux ordres d'Ancien Régime). En ce sens, la Révolution française et la constitution abstraite de la sphère publique à partir de l'idée de citoyenneté n'est pas seulement différente de l'idée anglaise : elle constitue un dépassement de la cité bourgeoise. Dans la mesure où le premier citoyen moderne n'est pas l'individu défini par son abstraction (un Homme) mais un propriétaire-bourgeois, il est évident que le maintien d'une telle conception de la « citoyenneté » (assise sur la propriété) freine l'octroi du droit de vote : il est difficile d'admettre que deux personnes puissent représenter la même « liberté » (propriété).

Si la conception libérale (bourgeoise-propriétaire) de la citoyenneté retardera effectivement l'octroi du droit de vote à des non-propriétaires ou l'octroi de deux droits de vote à la même propriété, il faut reconnaître que l'individualisme abstrait annonce l'extension de son idée à toutes les catégories concrètes de personnes douées de Raison humaine. Il suffit pour s'en convaincre de marquer l'opposition entre la citoyenneté grecque et la citoyenneté moderne. En Grèce antique, pour que les femmes accèdent à la citoyenneté, il aurait fallu un renversement total de l'ordre du monde. Dans l'Occident moderne, il a fallu exiger, bien sûr par la lutte, *l'élargissement* à toutes les catégories concrètes de personnes de l'idée fondatrice de la société. Cela fait toute la différence du monde.

La dissolution du rapport pourvoyeur-ménagère

Le fait que la transformation contemporaine de la famille se soit produite « dans le cadre » du modèle pourvoyeur-ménagère n'est pas dénué de signification et doit en conséquence être pris en considération dans l'analyse. Plusieurs aspects doivent être clarifiés dans cette discussion. Il s'agit de préciser, en premier lieu, la nature de l'articulation entre famille et société (et entre hommes et femmes) propre au rapport pourvoyeur-ménagère, de comprendre ce qui est mis en rapport ou « échangé » dans ce rapport. Sur cette base il sera possible de clarifier les termes du débat sur le travail domestique. Un autre aspect de la discussion concerne la particularité du modèle pourvoyeur-ménagère par rapport au modèle moderne de famille en général. On en a souvent fait remarquer le caractère tardif, voire exceptionnel et même éphémère, le plus souvent pour banaliser sa terminaison. Cette caractérisation de ses traits spécifiques permettra finalement d'aider à comprendre la logique de sa déconstruction. Il n'est pas anodin que la pénétration du marché dans la famille ou, au contraire, la sortie des femmes de la famille pour aller sur le marché puisse atteindre l'être de la famille. Pour traiter de toute cette question, je m'appuierai largement sur un article de Gilles Gagné (1989). En reprenant à son compte la typologie freitagienne des modes formels de reproduction de la société, Gagné redéfinit l'opposition classique entre Communauté et Société, pour interpréter la séparation privé-public en des termes analogues : famille et espace public s'opposent *comme* communauté et société. Identités familiales et identités publiques s'opposent *comme* communauté et société. Sur cette base, il montrera comment la famille « capitaliste », inscrite à l'enseigne du rapport pourvoyeur-ménagère, sera peu à peu dissoute par la transformation en marchandises des « productions » domestiques. Il écrit ainsi, pour caractériser l'opposition famille-société :

> Sur le marché du travail, les hommes produisent, sans se connaître entre eux et pour de l'argent, des objets indifférents destinés à des étrangers. Dans la famille, les femmes usent leur vie à entretenir la vie des leurs simplement parce que cela n'aurait pas de sens de faire autrement. Là, les hommes qui vendent leur travail pour arriver à inscrire leur activité dans les réseaux de l'échange social; ici, les femmes qui « se donnent » pour faire de leur vie la matière de la réciprocité communautaire. (1989 : 21.)

La dépendance entre ces deux dimensions de la vie moderne est claire. Confinée, par sa nature postulée, à la dimension communautaire de la socialité, la femme n'a accès à la société globale que par l'intermédiaire de son mari. Elle y est reconnue réellement comme « madame Joseph Lenoir », écrit Gagné. Mais il y a un autre versant à cette histoire. Si on accepte d'oublier pour un instant l'admirable splendeur de la qualité de Citoyen pour envisager un peu plus réalistement ce que faisaient les hommes en tant qu'individus dans la société du travail, on peut dire qu'ils participent à une vie qui, prise en elle-même, n'a aucun sens.

Soumise à la froide rationalité économique, les rapports entre individus qui ont lieu dans les rapports de production sont des échanges, disait Marx, de purs équivalents abstraits. L'ouvrier n'est pas seulement exploité, mais aliéné de son être générique. Non seulement le capital extorque-t-il de la plus-value de son travail, mais sa personne se résume en force de travail qui existe réellement en tant que marchandise. « Travailler », avant que cela ne se fasse sous la domination du Capital, signifiait : se réaliser (par exemple : incarner un savoir-faire dans un objet, l'y objectiver vraiment); s'associer aux autres dans la construction du monde (association des bourgeois et, éventuellement, des « entrepreneurs »); constituer un gagne-pain. Le capital réduit le travail à cette seule dimension. Concrètement, à l'usine, on ne reconnaît pas la personne qui travaille (on la paye, c'est tout), et elle ne s'y réalise pas. En réalité, cette vie *n'a aucun sens en elle-même* ou n'en a que d'être offerte comme homme à une femme pour une famille commune. Inversement, la vie de la femme et, en l'occurrence, sa réclusion dans l'espace domestique, n'a pas de sens en elle-même : ce serait de l'esclavage. Elle n'en a que d'être soumise à un homme qui, par ailleurs, lui rend la pareille. Gagné écrit ainsi :

> Ce type de famille se caractérise en effet par ceci que, pour la première fois aussi nettement dans l'histoire, le contrat de mariage n'unit pas, en parallèle, deux lignées, deux villages, deux terres ou deux morceaux de capital, mais unit plutôt deux dimensions de la socialité et le fait en renforçant jusqu'au point de rupture la division sexuelle du travail. (1989 : 23.)

Que faut-il entendre par là ? L'expression *dimensions de la socialité* est moins claire qu'il n'y paraît. Revenons en arrière. L'homme et la femme inuit auxquels sont rigoureusement interdites les attributions de l'autre sexe représentent aussi « deux dimensions de la socialité ». Aucune n'est suffisante en elle-même. Un monde n'est formé que de la réunion des deux. Il me semble que ce qu'éclaire Gagné c'est le caractère subjectif de la médiation par laquelle l'échange de prestations incomparables est accompli et le fait subséquent que l'univers de la rationalité économique et celui de la dimension communautaire sont assumés comme versions de la socialité subjective. Être un homme ou une femme ne prend son sens que dans l'accord subjectif d'être ainsi pour un autre être qui apporte à mon être subjectif ce qui me manque. Non soumise à une femme, la vie d'un homme n'a pas de sens. Non soumise à un homme, la vie d'une femme n'a aucun sens. La médiation subjective de la relation de genres domine les services particuliers (exagérons : des repas contre un salaire) échangés concrètement. Et cette médiation n'a de sens que pour une famille. Cependant, ce n'est pas le « capitalisme » qui invente ce clivage, « il » ne fait que le spécifier. Il s'appuie sur un clivage qui trouve son fondement, et est accompli comme sens, dans la différenciation des rôles parentaux. Rappelons encore une fois que c'est pour le bien des enfants (et de la famille bourgeoise) qu'on en est venu à la mise en place de ce modèle, en réaction au capitalisme sauvage, et non afin d'exploiter le travail domestique des femmes et d'assurer la reproduction de la future force de travail. Mais cette nouvelle division du travail, c'est le cas de le dire, ne peut être considérée comme l'archétype de la division moderne des genres.

Le rapport pourvoyeur-ménagère tient à deux conditions : que persiste l'opposition entre les dimensions communautaire et économique de la socialité qui fonde le caractère « capitaliste » de la famille (qui détermine cet arrangement particulier); que persiste l'intention finale (familiale) justifiant la médiation subjective des rapports de genre. Les époux marient leur genre pour des raisons familiales mais assument dans ce cadre des rôles économiques qui trouvent leur fondement dans une orientation économique de la société qui leur échappe. En lui-même, le couple pourvoyeur-ménagère est tiré du côté de la société du marché. L'ancien bourgeois n'a pas plus décidé de devenir prolétaire qu'il n'a décidé de ce rapport pourvoyeur-ménagère. Le marché videra peu à peu le contenu de l'activité domestique.

Gilles Gagné montre très bien comment la logique marchande sortira de la famille peu à peu toutes les productions domestiques, tout comme elle l'investira de produits de consommation[41], rendant caduques les identités construites sur l'opposition entre les dimensions

41. Voir aussi à ce sujet Simon Langlois (1990).

communautaire et économique. Alors, véritablement, c'est-à-dire sociologiquement, quand tout ce qu'une femme fait à la maison devient disponible comme produit marchand ou service existant comme droit social, sa prestation finira par apparaître pour du travail non payé. Alors, écrit-il, « les femmes trouveront que le monde se dérobe sous leurs pieds et il ne reste que leur subordination ».

La pensée féministe a relu toute l'histoire des rapports hommes/femmes propre à ce moment délirant de la fin d'une époque comme la forme moderne d'un arraisonnement transhistorique des femmes, consistant en leur domination politique (exclusion de la sphère publique) et leur exploitation économique (travail domestique non payé). Cette théorie est ridicule. Personne ne travaille à la maison : ni la femme qui s'active toute la journée, ni le mari quand vient son tour d'y œuvrer gratis, en réparant la toiture ou, pourquoi pas tant qu'à aligner des clichés, en sortant les poubelles, ni les enfants quand ils contribuent au labeur domestique. C'est la médiation symbolique sous l'égide de laquelle une activité est accomplie qui lui confère son sens. Et rappelons que c'est comme Mère (républicaine) que la femme est enfermée au foyer et non comme travailleuse domestique. Mais il y a une autre dimension plus spécifique de ce clivage des genres propre au capitalisme qu'il faut préciser.

Au risque d'avoir l'air de renverser la vapeur (tant pis pour ceux qui simplement le penseront) il faut rappeler les sordides conditions de travail qui ont présidé à l'essor du capitalisme. La vie du prolétaire n'a rien à voir avec celle du bourgeois-professionnel ou avec l'admirable splendeur de celle du Citoyen. Sennett (1992) a justement caractérisé cette période comme marquant *the fall of the public man*. Par ailleurs, en comparaison de la froideur relationnelle de la vie économique capitaliste et de l'exploitation qui s'y déroule, quand on y est dominé, les relations domestiques comportent effectivement une dimension de chaleur humaine (qui bien sûr peut finir, à elle seule, par devenir insupportable). Gagné souligne que les relations de la domesticité impliquent de tisser la sociabilité communautaire, du mariage aux décès en passant par les naissances et les anniversaires, etc. Le monde réel des rapports communautaires, des liens entre personnes concrètes, du vrai monde, comme on dit, est *sous le contrôle des femmes*. Elles le représentent officiellement : quand la famille reçoit, tout le monde sait très bien que c'est « madame Joseph Lenoir » qui reçoit et c'est elle qu'on louera de savoir bien recevoir. Gilles Gagné écrit que les femmes sont les relationnistes attitrées de la dimension communautaire du social.

Plus profondément, il faut souligner la véritable autorité qu'elles acquerront dans l'espace domestique au fur et à mesure que la vie publique sera réduite à une vie de travail et que, d'autre part, l'État

prendra en charge l'éducation des enfants. Tant que la citoyenneté du citoyen a émané de sa propriété, l'homme de la maison était, du même coup, chef de la famille (de cette production domestique) et représentant officiel de cette propriété dans la société. Quand la citoyenneté émanera de sa simple personne d'Homme (c'est-à-dire qu'il ne représentera plus sa propriété et sa famille), du coup, sa chefferie dans le groupe domestique est atteinte. Et, étant donné le clivage des genres selon les termes privé-public, on peut dire que la femme y acquerra progressivement le rôle de chef du foyer éducatif. Et, plus le rôle à y jouer concernera l'éducation des enfants (et l'arrangement d'un monde propice à cette fin), plus c'est la mère qui en viendra à représenter cette finalité.

L'extériorisation de l'activité professionnelle du foyer en conjonction avec l'accroissement du rôle éducatif de la fonction maternelle, la transformation de l'activité professionnelle bourgeoise d'individu en aliénation ouvrière, l'octroi de la citoyenneté à la personne à la place du chef d'une propriété (à l'intérieur de laquelle il y a une famille), et la prise en main de l'éducation par l'État, toutes ces actions se conjugueront pour faire peu à peu de l'espace domestique un lieu ou règnent les femmes comme reines d'un foyer sans roi. Dans une situation réelle où l'État prend en charge l'éducation des enfants via sa représentante à la maison, alors que le mari est à l'usine 6 jours par semaine, 12 heures par jour, il est ridicule de considérer que les femmes à la maison sont assujetties politiquement et exploitées économiquement.

Il suffit d'ajouter à ce tableau que le couple pourvoyeur-ménagère a connu son apogée délirante dans l'après-guerre, à mesure que l'accord entre mari et femme devenait de plus en plus consommatoire et de moins en moins familial. Très tôt, la famille de deux enfants devenant le mode principal, ceux-ci étant à l'école et la vie *oikonomique* du foyer ayant été pompée par l'économie postindustrielle, la vie domestique deviendra réellement aliénante. Dès les années cinquante, ce rapport était soumis à la critique sociale : il était devenu une caricature de lui-même[42]. Ce n'est pas pour rien que le grand ouvrage qui a lancé le mouvement des femmes en Amérique ne soit pas celui de Simone de Beauvoir, mais celui de Betty Friedan. En ressort un cri du cœur de ces femmes de banlieue, seules à la maison à attendre mari et enfants, s'emmerdant toute la journée, ne trouvant rien d'autre à faire qu'à tuer le temps, ou à s'aliéner à faire du ménage ! Le caractère délirant de la fin du modèle pourvoyeur-ménagère est peut-être le mieux illustré pas l'aliénation de la ménagère, justement : n'ayant plus de *ménage* (oikos) à diriger, des femmes passent leur journée à *faire* du ménage.

42. Voir par exemple le film de Jacques Tati (1957), *Mon oncle*.

Aujourd'hui, la distinction des genres ayant perdu son fondement sociologique, ils apparaissent comme des visions concurrentes du monde ou expriment des « comportements » archétypaux qui sont en fait des caricatures. Les genres en sont venus à se comprendre eux-mêmes comme des « différences de sensibilité », différences dépourvues de fondement relationnel objectif et d'objet de réalisation propre. C'est cette persistance d'un type historique de la différence des genres à titre résiduel qui nourrit leur ironisation réelle, leur travestissement, leur inversion homosexuelle ou simplement leur dérision. Le thème est devenu, chez les humoristes, une recette à succès. Il suffit d'une phrase, d'un sous-entendu ou même d'un air, pour camper un genre! Il y a peu de création là-dedans : à la limite, il s'agit d'une pure observation sociologique. Ils n'ont rien inventé! Ils reproduisent presque telle quelle une situation devenue caricaturale.

Il est difficile, voire impossible, d'anticiper l'avenir des genres, prospective qu'on attend souvent du sociologue. Il n'est pas inutile, cependant, de rappeler le génie de la différenciation des genres, sa portée sociétale. Accepter d'agir en partie parce qu'on est un homme, parce qu'on est une femme, de conduire une portion de sa vie sous l'égide de cette identité, c'est accepter d'exister d'une manière qui, immédiatement, appelle l'Autre. Être un homme, être une femme, c'est accepter au plus profond de son être qu'un monde-un ne peut être constitué à partir de soi-même. Le revers de l'identité générique, ou sa portée, est donc un *engagement*[43] immédiat envers le monde. De l'archaïque division du cosmos selon un principe masculin et un principe féminin à la mise en rapport parentale des genres dans la société moderne, on retrouve le même engagement à être soi d'une manière qui ne concerne pas soi-même, mais le monde à continuer. Dans cette perspective, c'est d'abord et avant tout parce qu'ils représentent aux yeux de l'enfant un engagement qui les dépasse personnellement que son père et sa mère peuvent constituer des parents. Au lieu de fantasmer sur une éventuelle abolition des genres, sur leur indistinction, qui en passant ne pourrait advenir que sur la base d'une extraordinaire mobilisation des moyens techniques de procréation, ne convient-il pas plutôt de s'armer de sagesse en reconnaissant, à travers les multiples formes qu'elle a prises, l'engagement pour le monde qu'incarne la différence des genres? Et la nécessité de la rétablir sous une forme réinventée ?

---

43. Inversement, le *désengagement* des sexes l'un en l'autre traduit un désengagement à l'égard du monde. L'expression me paraît plus appropriée, pour décrire au fond la même réalité, que celle de *désaffiliation* à laquelle a recours Irène Théry.

CONCLUSION

La sociologie contemporaine de la famille se contente souvent de montrer l'influence de tel ou tel aspect de la « société » *sur* la famille. Elle se donne par là un objet substantiel, influencé de l'extérieur de lui-même par la société. Cet ouvrage défend une sociologie où le type de famille est organiquement lié à un type de société. En ce sens, il serait plus exact de dire qu'il a porté sur les changements de la société moderne appréhendés depuis un objet particulier : la famille. Non seulement le démariage, la sous-fécondité, la remise en question des genres ou l'abandon de la finalité socialisatrice-éducative se posent-ils, cumulativement, en rupture avec le modèle moderne, mais ils expriment plus généralement une dérive postmoderne de la société globale. Il est impossible de parvenir à ce constat en pratiquant un type de sociologie axé sur une description neutre de l'objet. La sociologie positiviste est incapable de saisir la portée sociétale de ces changements qu'elle finit toujours par banaliser.

Mais assimiler les changements contemporains à l'individualisme et donc en faire une étape nouvelle dans la modernisation (quitte à marquer fortement la différence entre ces deux moments) ne saurait rendre compte adéquatement des transformations qui nous préoccupent. Étant donné le sérieux des remises en cause de la famille, qu'on songe seulement à la fragilisation du rapport à l'enfant, les thèses qui appréhendent les changements comme approfondissement de la modernité sont inadéquates. Par rapport à elles, cet ouvrage s'appuie sur une conception normative de la modernité.

Sans avoir affronté la question directement en elle-même, j'ai voulu étayer une vision de la modernité qui ne soit pas simplement formelle ou qui l'assimile à un narcissique procès d'autonomisation de la personne concrète. La sociologie de ses formes familiales permet

d'enrichir la représentation de la modernité comme société profondément humaniste, où s'affirme un sujet porteur de valeurs élevées, civilisationnelles, généreuses et sévères, exigeantes et remplies de compassion. On peut appeler « individualisme » la force à l'œuvre dans le monde d'aujourd'hui. Mais cet individualisme-là est radicalement différent de l'individualisme proprement moderne qui a accouché de tout un monde. De ce point de vue, il est clair que la modernité a engendré un type caractéristique de famille, irréductible à un quelconque maintien de mœurs traditionnelles : la famille éducative, axée sur la formation du sujet moderne, polarisant à cette fin les rapports entre hommes et femmes. Comme il est clair que les pratiques contemporaines doivent être comprises en rupture avec ce modèle sociétal.

Je voudrais finalement placer cet ouvrage en résonance avec d'autres thèses envers lesquelles des réserves, peut-être pointilleuses, ont été émises dans la discussion. L'ouvrage qu'on vient de lire est à situer dans un courant interprétatif plus large qui appréhende les changements de la famille en tant que mutation sociétale. Par rapport aux thèses insistant sur la désinstitutionnalisation de la famille, la remise en question des figures d'institution de la personne, la profondeur des changements démographiques, etc., j'ai tenté de faire ressortir à quel point une certaine idée d'humanité, facilement compréhensible dans le sens commun, a présidé à une transformation en profondeur de la famille. Le fait que la famille réellement produite sociologiquement par cette idée moderne d'humanité soit mise à mal aujourd'hui n'est pas rien.

BIBLIOGRAPHIE

AMBERT, Anne-Marie, « Sociology of sociology : the place of children in North American sociology », *Sociological studies of child development*, n° 1, 1986, p. 11-31.

ANDRÉAU, Jean et BRUHNS, Hinnerk (sous la direction de), *Parenté et stratégies familiales dans l'antiquité romaine*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1990.

ARENDT, Hannah, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

ARENDT, Hannah, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1968.

ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

ARENDT, Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1991.

ARIÈS, Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1973.

ARIÈS, Philippe, *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIIIe siècle*, Paris, Seuil, 1979.

ARIÈS, Philippe, « Two Successive Motivations for the Declining Birth Rate in the West », *Population and Development Review*, volume 6, n° 4, décembre 1980, p. 645-650.

ARON, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

ARMENGAUD, André, *La famille et l'enfant en France et en Angleterre du XVIe au XVIIIe siècle. Aspects démographiques*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1975.

Badinter, Élisabeth, *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel, XVIIe-XXe siècle*, Paris, Flammarion, 1980.

Barrère-Maurisson, Marie-Agnès, *La division familiale du travail : la vie en double*, Paris, PUF, 1992.

Baudin, Louis, *Le Play, textes choisis*, Paris, Dalloz, 1947.

Baudrilard, Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.

Bawin-Legros, Bernadette, *Familles, mariage, divorce. Une sociologie des comportements familiaux*, Liège, Mardage, 1988.

Beck, Ulrich et Beck-Gernsheim, Élisabeth, *The Normal Chaos of Love*, Cambridge, Polity Press, 1995.

Becker, Gary S., *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, 1976.

Bénabou, Marcel, « Pratique matrimoniale et représentation philosophique : le crépuscule des stratégies », *Parenté et stratégies familiales dans l'antiquité romaine*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1990, p. 123-337.

Benedict, Ruth, *Échantillons de civilisations*, Paris, Gallimard, 1950.

Benichou, Paul, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1967.

Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Vol. 1, Paris, Minuit, 1969.

Bersianik, Louky, *La main tranchante du symbole. Textes et essais féministes*, Montréal, Les éditions du Remue-Ménage, 1990.

Biraben, Jean-Noël et Dupâquier, Jacques, *Les berceaux vides de Marianne. L'avenir de la population française*, Paris, Seuil, 1981.

Bloch, Marc, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1968.

Boilleau, Jean-Luc, *Conflit et lien social : La rivalité contre la domination*, Paris, La Découverte, 1995.

Bonny, Yves, « Réflexions sur l'individualisme », *Société*, Montréal, n° 3, 1988, p. 125-158.

Borduas, Paul-Émile, *Refus global et autres écrits*, Montréal, L'Hexagone, 1990.

Bouchard, Gérard, *De la dynamique de la population à l'épidémiologie génétique*, Chicoutimi, Centre interuniversitaire de recherches sur les populations, 1988.

Bouchard, Gérard, *Quelques arpents d'Amérique. Population économie, famille au Saguenay, 1838-1971*, Montréal, Boréal, 1996.

Bouchard, Gérard et De Braekeleer, Marc, *Pourquoi des maladies héréditaires ? Population et génétique au Saguenay-Lac-Saint-Jean*, Sillery, Septentrion, 1992.

Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

Bradbury, Bettina, *Familles ouvrières à Montréal : âge, genre et survie quotidienne pendant la phase d'industrialisation*, Montréal, Boréal, 1995.

BRAUN, Françoise, « Malgré et avec l'amour : une entente de parentage », *Couples et parents des années quatre-vingt*, Québec, IQRC, 1990, p. 81-92.

BRUCKNER, Pascal et FINKIELKRAUT, Alain, *Le nouveau désordre amoureux*, Paris, Seuil, 1977.

BUREAU DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC, *Démographie québécoise : passé, présent, perspectives*, Québec, Gouvernement du Québec, 1983.

BURGUIÈRE, André, KLAPISH-ZUBER, Christiane, SEGALEN, Martine et ZONABEND, Françoise (sous la dir. de), *Histoire de la famille*, 2 volumes, Paris, Armand Colin, 1986.

CAILLÉ, Alain, *Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisse d'une mythologie*, Genève, Droz, 1986.

CAILLÉ, Alain, « Nature du don archaïque », *La revue du MAUSS*, troisième trimestre, n° 12, 1991, p. 51-78.

CAILLÉ, Alain, *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris, La Découverte, 1993.

CAILLÉ, Alain, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, La Découverte, 1994.

CAILLÉ, Alain, « Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 8, 1996, p. 12-58.

CALDWELL, John C., *Theory of Fertility Decline*, London, Academic Press, 1982.

CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

CHARBONNEAU, Hubert, *La population du Québec : études rétrospectives*, Montréal, Boréal Express, 1973.

CHARBONNEAU, Hubert, *Vie et mort de nos ancêtres. Étude démographique*, Montréal, PUM, 1975.

CHARBONNEAU, Hubert (sous la dir. de), *Naissance d'une population. Les Français établis au Canada au XVIIIe siècle*, Paris et Montréal, PUF et PUM, 1987.

CHARBONNEAU, Johanne, « L'enfant et le don », DANDURAND, Renée B., HURTUBISE Roch et LE BOURDAIS Céline (sous la dir. de), *Enfances. Perspectives sociales et pluriculturelles*, Québec, IQRC, 1996, p. 187-200.

CHARLES, Enid, *The Changing Size of the Family in Canada*, Census Monography n° 1, Eight Census of Canada, Ottawa, Dominion Bureau of Statistics, 1948.

CHERLIN, Andrew J., *Marriage, Divorce, Remarriage*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1981.

CHESNAIS, Jean-Claude, *La transition démographique : Étapes, formes, implications économiques*, Paris, PUF, 1986.

Chesnais, Jean-Claude et Desplanques, Guy, « Les vicissitudes de la fécondité », *Histoire de la population française, Vol. 4, De 1914 à nos jours*, Paris, PUF, 1988, 1988, p. 287-344.

Clain, Olivier, « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », *Société*, Montréal, n° 17, 1997, p. 1-24.

Clastres, Pierre, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974.

Commaille, Jacques, « D'une sociologie de la famille à une sociologie du droit. D'une sociologie du droit à une sociologie des régulations sociales », *Sociologie et sociétés*, Vol. XVIII, n° 1, avril 1986, p. 113-128.

Cooper, David, *La mort de la famille*, Paris, Seuil, 1975.

Cossette, Jean-Luc, « Habermas et la raison publicitaire : la communication pure hors du sens », *Société*, Montréal, n° 2, 1988, p. 109-149.

Coté, Jean-François, « Le rêve américain et sa réalité cinématique », *Société*, Montréal, n° 12/13, 1994, p. 355-418.

Coté, Jean-François (sous la dir. de), *Individualismes et individualité*, Sillery, Septentrion, 1995.

Coulanges, Fustel de, *La cité antique*, Paris, Hachette, 1948.

Dagenais, Daniel, *Hannah Arendt : penser le rapport à un monde profane*, mémoire de maîtrise, Montréal, UQAM, 1988.

Dagenais, Daniel, « La maternité sociale », *La revue du MAUSS*, n° 12, 1991, p. 126-136.

Dagenais, Daniel, « Nature et société : la maternité désenchantée », *Société*, Montréal, n° 9, 1992, p. 157-168.

Dagenais, Daniel, « Lettre ouverte à mes collègues du cégep », Gagné Gilles (sous la dir. de) : *Main basse sur l'éducation*, Montréal, Nota Bene, 1999a.

Dagenais, Daniel, « La famille de la société canadienne-française », *Société*, Montréal, n° 20-21, été, 1999b, p. 39-56.

D'Amours, Yvan, *Le point sur la délinquance et le suicide chez les jeunes*, Rapport du Conseil permanent de la jeunesse, Québec, Gouvernement du Québec, 1995.

Dandurand, Renée B. (sous la dir. de), *Couples et parents des années quatre-vingt*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1987.

Dandurand, Renée B., « Peut-on redéfinir la famille », Dumont Fernand (sous la dir. de), *La société québécoise après 30 ans de changements*, Québec, IQRC, 1990, p. 49-66.

Dandurand, Renée B. et Saint-Jean Lise, *Des mères sans alliance : monoparentalité et désunions conjugales*, Québec, IQRC, 1990.

Dandurand, Renée B., *Le mariage en question : essai sociohistorique*, Québec, IQRC, 1991.

DANDURAND, Renée B., *Le désir d'enfant. Du projet à la réalisation : rapport*, Québec, IQRC, 1994a.

DANDURAND, Renée B., « Pour une définition sociologique de l'enfance contemporaine : une conception élargie du parentage », *Cahiers québécois de démographie*, volume 23, n° 2, automne, 1994b, p. 341-357.

DANDURAND, Renée B., HURTUBISE Roch et LE BOURDAIS Céline (sous la dir. de), *Enfances. Perspectives sociales et pluriculturelles*, Québec, IQRC, 1996.

DAVID, Paul A. et ANDERSON, Warren C., « The Emergence of a Two-Child Norm among American Birth-Controllers », *Population and Development Review*, volume 13, n° 1, mars 1987, p. 1-41.

DAVIS, Kingsley et VAN DEN OEVER, Pietronella, « Demographic Foundations of New Sex Roles », *Population and Development Review*, volume 8, n° 3, 1982, p. 495-511.

DAVIS, Kingsley, « Wives and Work : The Sex Role Revolution and its Consequences », *Population and Development Review*, volume 10, n° 3, septembre 1984.

DAVIS, Kingsley, BERNSTAM, Mikhail S. et RICARDO-CAMPBELL, Rita (Editors), *Below-Replacement Fertility in Industrial Societies : Causes, Consequences, Policies*, (Based on papers presented at a seminar held at the Hoover Institution, Stanford University, November 1985) Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

DE FACENDIS, Dario, « La connaissance tragique dans *Œdipe Roi* de Sophocle », *Cahiers de recherche du Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité*, Montréal, UQAM, 1996, p. 1-44.

DE ROUGEMONT, Denis, *L'amour et l'Occident*, Paris, 10/18, 1962.

DEWEY, John, *Liberalism and Social Action*, New York, Capricorn Books, 1963.

DONZELOT, Jacques, *La police des familles*, Paris, Minuit, 1972.

DOSSE, François, *Histoire du structuralisme, Tome 1 : le champ du signe, 1945-1966*, Paris, La Découverte, 1991.

DUBY, Georges et ARIÈS, Philippe (sous la dir. de), *Histoire de la vie privée*, 5 volumes, Paris, Seuil, 1985.

DUCHESNE, Louis, *La situation démographique au Québec*, Québec, Gouvernement du Québec, 1996.

DUCLOS, Denis, *Nature et démocratie des passions*, Paris, PUF, 1996.

DULAC, Germain, *Penser le masculin. Essai sur la trajectoire de la condition masculine et paternelle*, Québec, IQRC, 1994.

DUMONT, Fernand (sous la dir. de), *La société québécoise après 30 ans de changements*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1990.

DUMONT, Fernand, LANGLOIS, Simon et MARTIN, Yves (sous la dir. de), *Traité des problèmes sociaux*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1995.

DUMONT, Louis, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.

DUMONT, Louis, *Homo Æqualis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

DUPÂQUIER, Jacques, *La population française aux* XVII*e et* XVIII*e siècles*, Paris, PUF, 1979, (Que sais-je ?).

DUPÂQUIER, Jacques et DUPÂQUIER, Michel, *Histoire de la démographie. La statistique de la population des origines à 1914*, Paris, Perrin, 1985.

DUPÂQUIER, Jacques (sous la dir. de), *Histoire de la population française*, T. 2 et 4, Paris, PUF, 1988.

DUPONT, Florence, *Le plaisir et la loi*, Paris, Maspero, 1977.

DURKHEIM, Émile, *Fonctions sociales et institutions*, Paris, Minuit, 1975.

EASTERLIN, Richard Ainley, *Birth and Fortune : The Impact of Numbers on Personal Welfare*, Second Edition, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

ELIAS, Norbert, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1990.

ELIAS, Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

ENGELS, Friedrich, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éditions sociales, 1884, rééd. 1974.

FAHMI-EID, Nadia et JOHNSON, Micheline (sous la dir. de), *Maîtresses de maison, maîtresses d'école*, Montréal, Boréal Express, 1983.

FERRETTI, Lucia, *Entre voisins. La société paroissiale en milieu urbain : Saint-Pierre-Apôtre de Montréal (1848-1930)*, Montréal, Boréal, 1992.

FERRY, Luc, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996.

FESTY, Patrick, *La fécondité des pays occidentaux de 1870 à 1970*, Paris, INED (Travaux et Documents, Cahier n° 85), PUF, 1979.

FESTY, Patrick, « L'enfant dans la famille. Vingt ans de changement dans l'environnement familial des enfants », *Population*, n° 6, novembre-décembre 1994, p. 1245-1296.

FESTY, Patrick, « L'évolution démographique récente », *Population*, n° 3, mai-juin 1995, p. 723-744.

FILION, Jean-François, « *Dialectique et société* de Michel Freitag. Sur la sociologie dialectique », *La Revue du MAUSS*, n° 10, 1997, p. 139-154.

FLANDRIN, Jean-Louis, *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Hachette, 1976.

FLANDRIN, Jean-Louis, *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Seuil, 1981.

FORTIN, Andrée, *Histoires de familles et de réseaux. La sociabilité au Québec d'hier à demain*, Montréal, Saint-Martin, 1987.

FOURASTIÉ, Jean, *Les Trente Glorieuses ou la Révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris, Fayard, 1979.

FOURNIER, Daniel, « Pourquoi la revanche des berceaux ? L'hypothèse de la sociabilité », *Recherches sociographiques*, volume XXX, n° 2, mai-août 1989, p. 171-198.

FOURNIER, François, « La formation du sujet amoureux en Occident : introduction polémique à un débat », *Société*, Montréal, n° 11, 1993, p. 143-180.

FRAISSE, Geneviève, *La Raison des femmes*, Paris, Plon, 1992.

FREITAG, Michel, « Théorie marxiste et réalité nationale. Autopsie d'un malentendu », *Pluriel*, 1981, n° 26.

FREITAG, Michel, « Transformation de la société et mutation de la culture », *Conjoncture*, n° 2 et 3, automne 1982 et printemps 1983, p. 61-84 et p. 139-172.

FREITAG, Michel, « Ontologie et sciences humaines », *Cahiers de recherche sociologique*, département de sociologie de l'UQAM, Montréal, vol. 1, septembre 1983.

FREITAG, Michel, *Dialectique et société. Introduction à une théorie générale du symbolique* (Vol. 1), Montréal, Saint-Martin et Lausanne, L'Âge d'homme, 1986a.

FREITAG, Michel, *Dialectique et société. Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société* (Vol. 2), Montréal, Saint-Martin et Lausanne, L'Âge d'homme, 1986b.

FREITAG, Michel, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles », *Société*, Montréal, n° 6, automne 1989, p. 41-122.

FREITAG, Michel, « L'identité, l'altérité et le politique », *Société*, Montréal, n° 9, 1992a, p. 1-56.

FREITAG, Michel, *Architecture et société*, Montréal, Saint-Martin et Bruxelles, La Lettre volée, 1992b.

FREITAG, Michel, « La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique », *Société*, Montréal, n° 12/13, 1994, p. 1-137.

FREITAG, Michel, *Le naufrage de l'université. Et autres essais d'épistémologie politique*, Montréal, Nuit blanche et Paris, La Découverte, 1995.

FREUD, Sigmund, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1965.

FREUD, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1981.

GAGNÉ, Gilles, « Plaidoyer pour la sociologie à l'intention des débutants », *Cahiers du LASA*, n° 5, Université de Caen, 1986, p. 97-107.

GAGNÉ, Gilles, « La libération du culturel », *Société*, Montréal, n° 6, automne 1989, p. 10-23.

GAGNÉ, Gilles, « Les transformations du droit dans la problématique de la transition à la postmodernité », *Les Cahiers du droit*, vol. 33, n° 3, septembre 1992, p. 701-733.

GAGNÉ, Gilles (sous la dir. de), *Main basse sur l'éducation*, Montréal, Nota Bene, 1999.

GAGNON, Nicole, « Un nouveau type de relations familiales », *Recherches sociographiques*, volume IX, n° 1-2, janvier-août 1968, p. 59-66.

GAGNON, Nicole et HAMELIN, Jean, *Histoire du catholicisme québécois. Le XXe siècle, Tome 1 : 1898-1940*, Montréal, Boréal Express, 1984.

GAGNON, Serge, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993.

GARIGUE, Philippe, *La vie familiale des Canadiens français*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal et Paris, PUF, 1962.

GAUCHET, Marcel, *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.

GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

GAUVREAU, Danielle, « La fécondité incertaine », *Sociologie et sociétés*, volume 26, n° 2, automne 1994, p. 111-126.

GEORGE, Marie-Christine et PERDRIOLLE, Sylvie, « Le juge, le droit et la famille », *Esprit*, n° 12, 1996, p. 111-121.

GÉRIN, Léon, *Le type économique et social des Canadiens*, Montréal, Fidès 1948.

GIDDENS, Anthony, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford, Stanford California Press, 1992.

GLOTZ, Gustave, *La cité grecque. Le développement des institutions*, Paris, Albin Michel, 1968.

GODBOUT, Jacques T. (en collaboration avec Alain CAILLÉ), *L'esprit du don*, Montréal, Éditions du Boréal, 1992.

GODELIER, Maurice, « Sexualité, parenté et pouvoir », *La Recherche*, n° 213, septembre 1989, p. 1140-1155.

GOGUEN, Jacques, « L'individu et l'institution : commentaire sur *La famille incertaine* », *Société*, Montréal, n° 9, 1992, p. 169-194.

GOODY, Jack, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, trad., Paris, Armand Colin, 1985, édition originale 1983.

GOUBERT, Jean-Pierre, *La conquête de l'eau : l'avènement de la santé à l'âge industriel*, Paris, Laffont, 1986.

GOUVERNEMENT DU CANADA, *Le livre des mères canadiennes*, publié par le ministère des Pensions et de la Santé nationale, Ottawa, Canada, 1929.

GRANET, Marcel, *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée*, Paris, Albin Michel, 1968.

GROULX, Benoîte, *Ainsi soit-elle*, Paris, Grasset, 1975.

GUICHARD, Pierre, « Fondements romains de la conception de la famille dans le haut Moyen Âge », Burguière, A., Klapisch-Zuber, C., Segalen, M., Zonabend, F., *Histoire de la famille*, vol. 1, Paris, A. Colin, 1986.

GUILLAUME, Pierre, *Individus, familles, nations. Essai d'histoire démographique XIXe-XXe siècles*. Paris, Société d'Édition d'enseignement supérieur, 1985.

GULLESTAD, Marianne et SEGALEN, Martine (sous la dir. de), *La famille en Europe. Parenté et perpétuation*, Paris, La Découverte, 1995.

HABERMAS, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978.

HAJNAL, John, « Two Kinds of Preindustrial Household Formation System », *Population and Development Review*, volume 8, n° 3, 1982, p. 449-493.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1973.

HEIDEGGER, Martin, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1966.

HENRIPIN, Jacques et MARTIN, Yves (sous la dir. de), *La population du Québec d'hier à demain*, Montréal, PUM, 1991.

HENRIPIN, Jacques, *Naître ou ne pas être*, Québec, IQRC, 1989.

HÉRITIER, Françoise, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

HOULE, Gilles et HURTUBISE, Roch, « Parler de faire des enfants, une question vitale », *Recherches sociographiques*, volume XXXII, n° 3, 1991, p. 385-414.

HUMBERT, Michel, « L'individu, l'État : quelle stratégie pour le mariage classique ? », *Parenté et stratégies familiales dans l'antiquité romaine*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1990, p. 173-198.

JONES, Landon Y., *Great Expectations. America and the Baby Boom Generation*, New York, Ballantine Books, 1981.

JAEGER, Werner, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1988.

KAUFMANN, Jean-Claude, *La chaleur du foyer : Analyse du repli domestique*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

KAUFMANN, Jean-Claude, *La vie ordinaire. Voyage au cœur du quotidien*, Paris, Éd. Greco, 1989.

KAUFMANN, Jean-Claude, *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992.

KAUFMANN, Jean-Claude, *Sociologie du couple*, Paris, PUF, 1995.

KAUFMANN, Jean-Claude (sous la dir. de), *Faire ou faire faire ? Famille et services*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1996.

KOFMAN, Sarah et MASSON, Jean-Yves, *Don Juan ou le refus de la dette*, Paris, Galilée, 1991.

KRISTEVA, Julia, *Histoires d'amour*, Paris, Denoël, 1983.

KUNDERA, Milan, *Les testaments trahis*, Paris, Gallimard, 1993.

LABRUSSE-RIOU Catherine, « La filiation en mal d'institution », *Esprit*, n° 12, 1996, p. 91-110.

LACAN, Jacques, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, Paris, Navarin, 1984.

LACEY, W. K., *The Family in Classical Greece*, London and Southampton, Thames and Hudson, 1968.

LALONDE, Michel, « Sur Niklas Luhmann : l'être de la société comme résolution de problèmes », *Société*, Montréal, n° 14, 1995, p. 1-34.

Lalonde, Michel, *La reconnaissance du temps. Des sociétés archaïques à la société moderne*, Montréal, Robertson Davies, 1996.

Lalonde, Michel, *Comprendre la société. Une introduction aux sciences sociales*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1997.

Landry, Adolphe, *La révolution démographique. Études et essais sur les problèmes de population*, Paris, INED, 1982.

Langlois, Simon, « L'impact du double revenu sur la structure des ménages », *Recherches sociographiques*, volume XXV, n° 2, 1984 p. 211-265.

Langlois, Simon, « L'avènement de la société de consommation : un tournant dans l'histoire de la famille », Lemieux, Denise, (sous la dir. de), *Familles d'aujourd'hui*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1990, p. 89-113.

Langlois, Simon, Baillargeon, Jean-Paul, Caldwell, Gary, Fréchet, Guy, Gauthier, Madeleine et Simard, Jean-Pierre, *La société québécoise en tendances, 1960-1990*, Québec, IQRC, 1990.

Lasch, Christopher, *Haven in a Heartless World : The Family Besieged*, New York, Basic Books, 1977.

Laslett, Peter, *Un monde que nous avons perdu. Les structures sociales pré-industrielles de l'Angleterre*, Paris, Flammarion, 1969.

Le Bras, Hervé, *Marianne et les lapins : l'obsession démographique*, Paris, Hachette, 1993.

Le Bras, Hervé, « La fécondité, condition de la perpétuation. Évolution divergentes en Europe », Gullestad, Marianne, Segalen, Martine, *La famille en Europe. Parenté et perpétuation*, Paris, La Découverte, 1995.

Lebrun, François, *La vie conjugale sous l'ancien régime*, Paris, Armand Colin, 1975.

Leenhardt, Maurice, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1985.

Lefebvre, Jean-Pierre, et Macherey, Pierre, *Hegel et la société*, Paris, PUF, 1984.

Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978.

Lefort, Claude, *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*. Paris, Seuil, 1986.

Legendre, Pierre, *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985.

Legendre, Pierre, *Le dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésirables sur la généalogie*, Paris, Fayard, 1988.

Legendre, Pierre, *Le crime du Caporal Lortie, Traité sur le Père*, Paris, Fayard, 1989.

Lemieux, Denise, *Les petits innocents. L'enfance en Nouvelle-France*, Québec, IQRC, 1985.

Lemieux, Denise, *Les femmes au tournant du siècle : 1880-1940. Âges de la vie, maternité et quotidien*, Québec, IQRC, 1989.

LEMIEUX, Denise (sous la dir. de), *Familles d'aujourd'hui*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1990.

LERIDON, H., CHARBIT, Y., COLLOMB, P., SARDON, J.-P. et TOULEMON, L., *La seconde révolution contraceptive. La régulation des naissances en France de 1950 à 1985*, Paris, INED, PUF, 1987.

LEVINSON, David (Editor), *Encyclopedia of Marriage and the Family*, New York, Simon and Schuster Macmillan, 1995.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton, 1968.

LÉVY, Joseph et BARUFFALDI, Maria G., en collaboration avec Claude CRÉPAULT, *La sexualité humaine. Perspectives phylogénétiques et culturelles*, Montréal, Méridien, 1991.

LORAUX, Nicole, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Seuil, 1990.

LORAUX, Nicole, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, Payot, 1993.

LUHMANN, Niklas, *L'Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, traduction d'Anne-Marie Lionnet, Paris, Aubier, 1990.

LUX, André, « Les enfants qu'on n'a plus au Québec », *Recherches sociographiques*, volume XXII, n° 3, septembre-décembre 1981, p. 391-397.

MACFARLANE, Alan, *Marriage and Love in England. Modes of Reproduction 1300-1840*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

MALINOWSKI, Bronislaw, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, Payot, 1976.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris, Payot, 1968.

MARX, Karl, *Le Capital. Livre I*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

MARX, Karl, *Manuscrits de 1844. Economie politique et philosophie*, Paris, Éditions sociales, 1972a.

MARX, Karl, *Misère de la philosophie*, Paris, Éditions sociales, 1972b.

MARX, Karl, « Formes précapitalistes de la production. Types de propriété », *Oeuvres*, Tome II, Paris, Éditions de la Pléiade, p. 312-359.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrech, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *Oeuvres choisies*, Tome premier, Moscou, Editions du Progrès, 1976.

MATHEWS, Georges, *Le choc démographique : le déclin du Québec est-il inévitable ?*, Montréal, Boréal Express, 1984.

MATHIEU, Nicole-Claude, *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, EHESS, 1977.

MEAD, Margaret, *L'un et l'autre sexe*, Paris, Denoël/Gonthier, 1966.

MEAD, Margaret, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1971.

Menahem, Georges, « Les mutations de la famille et les modes de reproduction de la force de travail », *L'homme et la société*, janvier-décembre, n° 51-54, 1979, p. 63-101.

Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1990a.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1990b.

Meulders-Klein, Marie Thérèse et Théry, Irène (sous la dir. de), *Les recompositions familiales aujourd'hui*, Paris, Nathan, 1993.

Michel, Andrée, *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris, PUF, 1978.

Michel, Andrée, *Le féminisme*, Paris, PUF, 1986.

Morgan, Edmund S., *The Puritan Family. Religion and Domestic Relations in Seventeenth-Century New-England*, New York, Harper and Row, 1966.

Muchembled, Robert, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne*, Paris, Flammarion, 1978.

Mumford, Lewis, *La cité dans l'histoire*, Paris, Seuil, 1964.

Naouri, Aldo, *Le couple et l'enfant*, Paris, Odile Jacob, 1995.

Nuyssen, Hubert (éditeur), *Génétique, procréation et droit* (actes du colloque), Paris, Actes Sud, 1985.

Ovide, *Remèdes à l'amour*, Turin, Mille et une nuits, 1993.

Ozouf, Mona, *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française*, Paris, Fayard, 1995.

Papageornigiou-Legendre, Alexandra et Legendre, Pierre, *Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1990.

Parsons, Talcott et Bales, Robert F. (Editors) (avec la collaboration de James Olds, Morris Zelditch Jr. et Philip E. Slater), *Family, Socialization and Interaction Process*, New York, Free Press, 1955a.

Parsons, Talcott, *Éléments pour une sociologie de l'action*, introduction et traduction de François Bourricaud, Paris, Plon, 1955b.

Parsons, Talcott, *Social Structure and Personality*, London, Collier-Macmillan, 1970.

Piaget, Jean, *Écrits sociologiques*, Genève, Droz, 1967.

Piaget, Jean, *L'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1979.

Piaget, Jean et Inhelder, Bärbel, *La psychologie de l'enfant*, Paris, PUF, 1975.

Piché, Victor et Normandeau, Louise, *Les populations amérindiennes au Canada. Un aperçu démographique*, Montréal, PUM, 1984.

Pichette, Jean, « L'éducation dans le miroir (brisé) du politique. Critique de la (dé) raison pédagogique », Gagné, Gilles (sous la dir. de), *Main basse sur l'éducation*, Montréal, Nota Bene, 1999, p. 71-101.

Pichot, André, *Petite phénoménologie de la connaissance*, Paris Aubier, 1991.

PITROU, Agnès, *Les solidarités familiales. Vivre sans famille?* Toulouse, Privat, (nouvelle édition augmentée et remise à jour), 1992.

POLANYI, Karl, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, Boston, Beacon Press, 1957.

PORTMANN, A., *La forme animale*, trad., Paris, Gallimard, 1967.

PRADES, José A., *Durkheim*, Paris, PUF, 1990.

PRESSAT, Roland, « La France », *Démographie européenne, Analyse*, édité par Jean Louis Rallu et Alain Blum, Paris, PUF, p. 19-39, 1991.

PRIGENT, Robert, *Renouveau des idées sur la famille*, Paris, PUF, 1954.

QUÉNIART, Anne (sous la dir. de) et FOURNIER, François, *Les formes contemporaines du rapport à la parentalité et à l'enfant chez les pères québécois : un essai de typologie sociologique*, rapport de recherche, LAREHS, Montréal, UQAM, 1994.

RICARD, François, *La génération lyrique. Essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom*, Montréal, Boréal, 1992.

RIESMAN, David, *La foule solitaire. Anatomie de la société moderne*, Paris, Arthaud, 1964.

RIOUX, Marcel et MARTIN, Yves (sous la dir. de), *La société canadienne-française*, Montréal, Hurtubise HMH, 1971.

RONCIÈRE, Charles de, « La vie privée des notables toscans au seuil de la Renaissance », DUBY, Georges et ARIÈS, Philippe (sous la dir. de), *Histoire de la vie privée*, T. 3, Paris, Seuil, 1986, p. 163-310

ROSANVALLON, Pierre, *Le sacre du citoyen*, Paris, Gallimard, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Les rêveries du promeneur solitaire, Les Confessions*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, 1947.

ROUSSEL, Louis, « Deux décennies de mutations démographiques (1965-1985) dans les pays industrialisés », *Population*, volume 42, n° 3, 1987, p. 429-447.

ROUSSEL, Louis, *La famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1992, (Points).

ROUSSEL, Louis, « Sociographie du divorce et divortialité », *Population*, n° 4, juillet-août 1993, p. 919-937.

RYDER, Norman B., « Observations on the History of Cohort Fertility in the United States », *Population and Development Review*, volume 12, n° 4, décembre 1986, p. 617-643.

SALAS, Denis, « L'inceste, un crime généalogique », *Esprit*, n° 12, décembre 1996, p. 122-136.

SARDON, Jean-Paul, « Le remplacement des générations en Europe depuis le début du siècle », *Population*, n° 6, novembre-décembre 1990, p. 947-967.

SAUVY, Alfred, *La population*, Paris, PUF, 1984.

SEGALEN, Martine, *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris, Flammarion, 1980.

SEGALEN, Martine et SAMARAT, Josselyne, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Paris, Berger-Levrault, 1981.

SEGALEN, Martine, *Sociologie de la famille*, quatrième édition, Paris, Armand Colin 1981, 1996.

SENNETT, Richard, *Families Against the City : Middle Class Homes of Industrial Chicago*, New York, Vintage, 1974.

SENNETT, Richard, *The Fall of the Public Man*, New York, Norton, 1992.

SHORTER, Edward, *Naissance de la famille moderne*, Paris, Seuil, 1977.

SIMARD, Jean-Jacques, « La réduction des Amérindiens : entre l'envers du Blanc et l'avenir pour soi », LAFONTANT, Jean (sous la dir. de), *L'Etat et les minorités*, Saint-Boniface, Les Éditions du Blé/Presses universitaires de Saint-Boniface, 1993.

SINEAU, Mariette et TARDY, Évelyne, *Droits des femmes en France et au Québec*, Montréal, Les Editions du remue-ménage, 1993.

SINGLY, François de, *Fortune et infortune de la femme mariée*, Paris, PUF 1987.

SINGLY, François de, « L'homme dual. Raison utilitaire, raison humanitaire », *Le Débat*, n° 61, septembre-octobre 1990, p. 138-151.

SINGLY, François de (sous la direction de), *La famille. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1991.

SINGLY, François de, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Nathan, 1993.

SINGLY, François de, *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996.

STONE, Lawrence, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, New York/Hagerstown/San Francisco/London, Harper and Row, 1977.

Sur l'individu, contributions de divers auteurs au colloque de Royaumont, Paris, Seuil, 1987.

TAHON, Marie-Blanche, *La famille désinstituée : introduction à la sociologie de la famille*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1995a.

TAHON, Marie-Blanche, « La lente absorption de la femme dans l'individualisme abstrait », CÔTÉ, Jean-François (sous la dir. de), *Individualismes et individualité*, Sillery, Septentrion, 1995b.

TAHON, Marie-Blanche, « Pour penser la mère : distinguer privé et domestique », TAHON, M.-B. et CÔTÉ D. (sous la dir. de), *Famille et fragmentation* (à paraître), Presses de l'Université d'Ottawa, 2000.

TAYLOR, Charles, « Les institutions de la vie nationale », *Esprit*, n° 200, mars-avril, 1994, p. 90-102.

TAYLOR, Charles, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1995.

THÉRY, Irène, *Le démariage : justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob, 1993.

THÉRY, Irène, « Vie privée et monde commun. Réflexions sur l'enlisement gestionnaire du droit », *Le Débat*, n° 85, mai-août 1995, p. 137-154.

THÉRY, Irène et DESPLECHIN, Marie (sous la dir. de), *Recomposer une famille, des rôles et des sentiments*, Paris, Textuel, 1995.

THÉRY, Irène, « Différence des sexes et différence des générations. L'institution familiale en déshérence », *Esprit*, décembre, n° 12, 1996, p. 65-90.

TILLION, Germaine, *Le harem et les cousins*, Paris, Seuil, 1966.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, 2 volumes, Paris, Garnier-Flammarion, 1981.

TODD, Emmanuel et Hervé Le Bras, *L'invention de la France. Atlas anthropologique et politique*, Paris, Librairie Générale française, 1981.

TODD, Emmanuel, *La troisième planète. Structures familiales et systèmes idéologiques*, Paris, Seuil, 1983.

TODD, Emmanuel, *L'enfance du monde. Structures familiales et développement*, Paris, Seuil, 1984.

TOULEMON, Laurent, « La place des enfants dans l'histoire des couples », *Population*, n° 6, novembre-décembre 1994, p. 1321-1346.

TRIGGER, Bruce, *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre expression, 1991.

TROELTSCH, Ernst, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, (1909-1913), 1991.

URSEL, Jane, *Private Lives, Public Policy. 100 Years of State Intervention in the Family*, Toronto, Women's Press, 1996.

VANDELAC, Louise (sous la dir. de), *Du travail et de l'amour : les dessous de la production domestique*, Paris, Syros/Montréal, Saint-Martin, 1988.

VÂTSYÂYANA, *Les Kama-sûtra*, Traduit du sanskrit et présenté par Jean Papin, Mayenne, Éd. Zulma, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1985.

VERNANT, Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1990.

VEYNE, Paul, « La famille et l'amour dans le Haut-Empire romain », *La société romaine*, Paris, Ed. des Travaux, Seuil, 1991.

WEBER, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.

WEBER, Max, *The City*, New York, Free Press, 1966.

WEBER, Max, *Économie et société*, T. 2, Paris, Pocket, 1995.

WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1985.

WOLLSTONECRAFT, Mary, *Défense des droits de la femme*, Paris, Payot, 1976.

AGMV Marquis

MEMBRE DU GROUPE SCABRINI

Québec, Canada
2000

Les changements que connaît la famille aujourd'hui ne sont pas de simples adaptations aux valeurs contemporaines. Ils atteignent toutes les caractéristiques structurelles du modèle de famille spécifiquement moderne et, par là, le type de société à laquelle il est inséparablement lié, d'où le titre de cet ouvrage.

La fin de la famille moderne n'est ni un réquisitoire, ni un cri de ralliement. Il constitue un effort pour appréhender la portée civilisationnelle des transformations contemporaines de la famille. S'il constitue un exercice classique de sociologie de la famille, par sa facture et son inspiration, cet ouvrage se nourrit d'abord au savoir des autres disciplines des sciences humaines (histoire, anthropologie, psychanalyse et démographie). Il s'adresse à toute personne qu'intéresse une réflexion en profondeur sur les changements que connaît la famille aujourd'hui.

Né à Montréal, Daniel Dagenais a étudié la sociologie à l'UQAM, à l'Université de Caen et à l'Université de Paris X-Nanterre. Il est membre du comité de rédaction de la revue *Société* et du Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité, et enseigne présentement la sociologie à l'Université d'Ottawa.

Collection

Sociologie contemporaine

Dirigée par Daniel Mercure

9 782763 777542

ISBN : 2-7637-7754-6